290

795/2

بحمد المولى على طهر الكتاب

العيش الخبز وقد عاش الانسان يعيش معاشا ومعيشا وكل واحد منهما يصلح ان يكون مصدرا وان يكون اسما مثل معاب ومعيب ومال ومميل واعاشه الله تع عيشة راضية صحاح

والمد مكيال وهو رطلان عند اهل العراق ورطل وثلث عند اهل الحجاز والقفاع اربعة امداد

قوله والقياس لم تجز ركبتا استحسانا

الاستحسان هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام فالقياس هنا ان يجوز ركبتا لانه ليس بصلوة لعدم الاركان بل هو دعاء والاستحسان انها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يترك القيام من غير عذر احتياطا

الهدى اسم للايمان والشرائع جميعا

والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا

التطبيق ان يضم المصلي احدى الكفين على الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع

الفراسة نظر القلب بنور

اما القياس فلا يصلح ناسخا لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم

وكان تدريكا من مدارك الشرع اي موضع درك والدرك هو العلم

ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به

الاستحسان ومراستناع المدعا عليه عن الحلف

تحريره الحمد على طبع الكتاب بعون الملك الحق الوهاب الله على كل شيء قدير وبالاجابة جدير

حون ... ولف ... توياد كردم

زان عارض ... تو

دهاهد تاراج تو

صد ... محتاج تو

بوجه كسى ... نكوى

من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة لانه ينتقض ... المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين

وذلك لان ... وليس ذلك بل هي الاعتراض المحض

فاذا انتصب ... الا بعد اقامة الدليل على صحتها

معترضا ... ان المعارضة اعتراض وذلك لان ...

وراىت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة عن قبول الحق عند ظهور الدليل

وهذا الضعيف قد راى ايضا في بعض الحواشي بهذه العبارة

وذكر في التلويح التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

اذ لا مغايرة بين ... قيام العلم بالذات

وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات منه

حرف الله ... بالنصب على التمييز منه

ذكر في انعقاد الاجماع

قوله وكذلك اي ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا علم له الا علم الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا نظر له في وجوه الرأي وطرق القياس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصانهم الا انهم في درك الاحكام بمنزلة العوام

ذكر في ... الاجماع

واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه ويعبر عنه بالفروعي وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولي

فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي الخ

ومنهم من اعتبر الفروعي دون الاصولي الخ

وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع تخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة او من بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او على اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما قيد بقوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي عم ... وكل عصر مثل ذلك ايضا ... لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا ... وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال ... المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل ... فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة الخ

وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا كاختلاف الصحابة في الجد مع الاخ ... والمقاسمة ... الجد ... اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول ... يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه

الاستدراج هو التقريب الى العذاب بوصف لا يشعر به يقال استدرجه الى كذا اذا ادناه منه على التدريج والمكر هو الاخذ على الغرة منه في باب جهل الكافر

واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص

هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام ومن تبعهم من عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشايخنا رحمهم الله فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان العبيد لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قيل بلغ عمره وان طال فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود ونوع النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان عن النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين

وغضه بغض بالضم اي وضع

نقص من قدره

لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته

لا تصير دنيا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة الاداء بالركوع ولا بسجدة الصلوة

ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلاته وهي في آخر السورة الا آيات بقين فان شاء ركع وان شاء سجد واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء سجد بعضهم قالوا معناه وان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ركوع الصلوة الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصلي السجدة والركوع يحتاج الى النية ينوي السجدة صورة يوافقها معنى من حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية وبعضهم بالوافي قوله ان شاء ركع ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام السجدة للتلاوة قلت الى هذا القول مال شيخ الاسلام خواهرزاده واكثر المحققين وذكر شمس الائمة الحلواني بعد ذكر هذه المسئلة وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان جمع السورة ثم ركع لم يجزه ذلك من السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا عليه بفوات محلها

والعزيمة اقسام الخ يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة كس

من الله علينا اي انعم علينا واعطانا كذا في النهاية

قوله والمشهور وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والمراد من العلماء علماء القرن الثاني والثالث دون من بعدهم

والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما كس

وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله صلعم كذا فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه واتصل من وجه كس

ثم اتفقوا على ان من شرط المتواتر في المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وان يكونوا عالمين بما اخبروا غير مستند الى الحس لا الى غيره كحدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل

ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضاء
انه اذا استفتي فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه
ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف. تحقيق

[illegible]

قوله ومن الناس من عمل في النصوص الى اسند ثوابها بوجوه أُخَر غير ما ذكرناه فاسدة عندنا
اي في المنتخب

واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى المنطوق والمفهوم وقالوا دلالة
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق فجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل
وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه
دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه
دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم
على اقسام فمنها ما بدأ المص رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء
ان التنصيص على الشيء باسم العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل
او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره
ويسمى هذا مفهوم اللقب ومنها اي من الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال ان الحكم متى علق بشرط اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا
اذا اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف خاص كقوله عم
في الغنم السائمة زكوة اه ويسمى هذا مفهوم الوصف ومن هذه الجملة ما قال الشافعي
ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وكفارة الظهار اه
ومنها ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه وعندنا يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه كقوله نعم او بلى اه

ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
مثل قولهم في قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران
يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون اه
من التحقيق

واعلم ان لفظ الحقيقة كما
يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها
بطريق الاصالة قد يطلق على المعنى الذي
وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا
شائعا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة
هذا الشيء وما حقيقة الانسان والمجاز في
مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان
اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع
اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة
وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان
تحقيق

معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى العلة
الايجاب والاثبات ثم السبب لغة
ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه فيتناول
العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول
السبب المصطلح عليه لكن لفظ السبب يطلق
على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم
فبقوله سبب محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال
ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه اه تحقيق
المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع
تحقيق

العقـــ هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد ... المصالح

الملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت

ولا نقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل كخبر الواحد والقياس
لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن

الفقـــ اسم لضرب معنى ينال بالتأمل والاستنباط

اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ام لا
فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع
لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهو المراد
من تعدد الحقوق وهؤلاء يسمون المصوبة وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن
حكم معين في الحادثة قد وجد فيها ما لو حكم الله فيها بحكم لما حكم الا به وهذا هو القول
بالاشبه ... وذهب كل من قال المجتهد يخطى
ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وغيرهم الى ان لله تعالى حكما معينا في الحادثة
المجتهد فيها ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما
هو مثل مال دفين فعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلمن عثر اجران ولمن اجتهد ولم يعثر
اجر واحد لاجل سعيه وطلبه وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف
باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ماجورا وهو قول عامة الفقهاء وذهب
جماعة الى ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن ماجورا لكن حط الاثم عنه تخفيفا ومنهم من قال
ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لغموض الدليل وهو قول
ابي بكر الاصم وابن علية واليه مال الشيخ ابو منصور والى هذا القول
مال بشر المريسي الا انه قال المخطئ فيه آثم غير معذور كما في سائر العقليات
وهذا هو القول الخامس

المكابرة والجحود والانكار بعد حصول العلم
ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم ظلما وعلوا في اول باب العوارض المكتسبة

الفناء هو السعة امام البيوت
اصفر صاحب البيت بالانتفاع به من حيث
كسر الحطب واتفاق الدابة والقاء الكناسة فيه
منه

اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه
على انه تقدير انه محق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه
وهو اربعة انواع تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في
الفقه لسبقه على اقرانه بين الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء
الآباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلثة الاولى صحيحة لانها تقع عن ضرب استدلال
اما الاول فلانا عرفنا صاحب الوحي صادقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا
المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا
فان الله تعالى لا يأتمن الكاذب ولا يؤيده بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا بخبره ان رأى
الصحابي نوع مقدم على رأي غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف
الا بضرب استدلال وكذا تقليد العامي العالم لانه مميز بين العالم وغيره الا بضرب استدلال
وانما الباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوا آباءهم بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي
واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله انا وجدنا آباءنا على امة
وانا على آثارهم مهتدون وفي آية اخرى مقتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام
لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطاء بدلالة المعجزة فاتبعناهم لقيام
دلالة المعجزة على العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب
اتباعهم كما لا يتبع النبي عليه السلام قبل اقامة المعجزة
من كشف المنار في فصل
تقليد الصحابي والتابعي

واما بيان التغيير فالتعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح
اي هذا البيان يصح موصولا بالاجماع واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يجوز الاستثناء
المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى كذا في المنار
ذلك موصولا فقط
ثم عند التلفظ
وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء كان
ناسيا او عامدا وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل
وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود
وبه قال احمد بن حنبل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر
اعتبارا بمدة الايلاء كذا في الكرماني

المؤنث النعل فعول بمعنى مفعول من قولهم امتنت القوم امنا ابنهم اذا احملت
مؤنتهم وقيل الفعولة من قولهم أتاني فلان وما مانت له مانا اي
لم اتعدد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها
كما في ادؤر وقيل فعيلة من الاون وهو الخرج والعدل
لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح
كذا في المغرب والصحاح منه
وان سوال الارض ريعها وما يحصل منها
تم نزل وهو الزيادة والفضل منه

قال شمس الائمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفارقة مناقضة
ولعمري المفارقة مناقضة ولكن في غير هذا الموضع بل الاعتراض بها على العلل المؤثرة
مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع وانما المناقضة في الممانعة حتى يتبين المجيب
تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة
فالمطالبة به تكون مناقضة واما الاعراض عنها والاشتغال بالفرق يكون قبولا
لما فيه احتمال ان يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا بالجهل بالحكم باثبات الحكم بما ليس
بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من المناقضة في شيء
كذا في الكافي

قوله وكذلك ايرو كما يدفع بالغرض في هذه المسئلة يدفع بالغرض في مسئلة التأمين منه
قالوا السنة في التأمين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي لانه ذكر اي دعاء فان علماءنا
استجيب دعاؤنا قال قد اجيبت دعوتكما لموسى وهرون عليهما السلام قد اجيبت دعوتكما وروي ان موسى عليه السلام كان يدعو
وهرون عليه السلام كان يؤمن فكانت سنة الاخفاء كما في سائر الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء
لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله عليه السلام خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي
او ذكر حقيقة لان آمين بالمد اسم من اسماء الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكان
سنته الاخفاء كما في سائر الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر
من القول الآية وقوله عليه السلام للذي رفع صوته بالذكر انك لن تدعو اصم ولا غائبا
ويلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام كما في الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع
بالغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان نجعل الذكر سببا لشرع المخافتة وان نسوي بين
التأمين وسائر الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صورة النقض الاصل هو الاخفاء
لكن ثبت ايضا ان في تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها اعلام
المبلغ دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة او اعلام بكسر الهمزة
اي هي اخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر وللناس بدخول الوقت ولهذا سمي بها اذانا
فذلك المعنى الزائد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح اعلاما الا بصفة الجهر
فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وسائر الاذكار اندفع النقض منه

والعرضة — المعرّض للامر اي الذي نصب على الامر لانه ح
فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تع ولا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم اي معرّضا لها فتبتذلونه بكثرة الحلف به منه والمعنى هنا ان الانسان بسبب انه يصير عرضة
ومنصوبا للتملك والابتلاء اي الامتحان منه

قوله وهو وصف لا بمعنى التجزي اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء ليّنوا الهمزة تخفيفا
كما هو دأب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوًا ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنة في الطرف
مضموما ما قبلها فقالوا التجزي ومثله التوضؤ والتوضي منه

وملاك — الامر وملاكه ما يقوم به ويقال القلب ملاك الجسد

سورة النساء
وقوله تع واذا ضربتم في الارض اي سافرتم فيها فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
إن خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان خشيتم ان يقصدكم الكفار بقتل او جرح او اخذ والمراد بالآية
قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او تخفيف القراءة والركوع والسجود والتسبيح
اي لا قصر الاعداد
كما هو المروي عن ابن عباس رض الا ترى الى قوله تع فان خفتم فرجالا اي فان كان بكم خوف من عدو
اي قصر الاحوال
فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقائم وقيام او ركبانا وحدانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال
خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون فصلوا صلوة الامن كما علمكم كيف تصلون
في حال الامن وقال تع فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها
اي في سورة النساء
بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما قصر الاعداد
فيتعلق بنفس السفر
كذا في المنار

قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية جناح فيما طعموا
نزلت في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا
فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع
فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر
كما في المنار
في بحث والانكر كلمة اذا الشرطية ... معنى الشرط ... اذا ما وكذا دلالة الشرط

ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بتحريمها فنزل قوله تع ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات الاية وعن ابن كيسان لما نزلت آية تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف
الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهو
يطعمونها فانزل الله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات اي من الاحياء والاموات في البلدان
اثم فيما طعموا من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما وقيل اتقوا الشرك وامنوا
بالله وعملوا الصالحات ثم اتقوا يعني الاحياء الذين في البلدان الخمر والقمار اذا جاءهم
تحريمهما وامنوا اي صدقوا بتحريمهما ثم اتقوا ما حرم الله عليهم بعد هذا يتفق برد في التحريم لبعض
ما احل لهم واحسنوا فيما تعبدهم الله تع والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلاثا في هذه الاية
كذا في التيسير
كذا الكردري
سورة المائدة ... والله يحب المحسنين
ونبيذ — الماء الذي القي فيه الزبيب ونقيعه لتخرج حلاوته اليه

وقد يكون الواو للحال — لان الحال بمنزلة الظرف
لانه صفة في الحقيقة فيكون مجازا فيناسب معنى الواو لانه لمطلق الجمع فاشتركا
في وصف الجمع او لان الواو لما كان لمطلق الجمع العطف احتمل ان يكون بطريق الاجتماع
لانه نوعه كالرقبة تحتمل ان تقع على الهندي لانه نوعها فجاز ان يراد بالواو الحال
المقتضية للجمع عند الاداء ومنه — قوله تعالى حتى اذا جاؤها
وفتحت ابوابها اي اذا جاؤها جاؤها وابوابها مفتوحة فقيل ابواب جهنم
لا تفتح لهم الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمفتحة قبل مجيئهم لقوله تع
جنات عدن مفتحة لهم الابواب فلا جرم جيء بالواو كانه قال حتى اذا جاؤها جاؤها
وقد فتحت ابوابها وهذا لانه في بيان الانعام لاهل الاسلام واللائق بكرم
الكريم ان يكون ابواب دار هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول
وابواب دار التي هي مظنة موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة اللهم ارزقنا
بكرمك توفيق عمل يبلغنا الى دار الكرامة والرضوان وجنبنا عن عمل يدخلنا
منازل اهل الغواية والطغيان — من شرح المنار

اللهم ارزقنا الجنان وما يقربنا اليها من العمل واهل الرضوان
وجنبنا من النيران والاعمال التي تقربنا الى دار العدوان
انك رؤف رحيم الرحمن المفضل الكريم الحنان المنان
وصل بجلالك وجمالك على سيدنا محمد وآله واصحابه اهل الرضوان
ما تكررت العصور والدهور والازمان

ويقال — اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي فكان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا

والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون إن العقل موجب لذاته كما يقولون إن العبد موجد لافعاله وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى لكن بواسطة العقل وقالوا بالعقل كفاية بحال في كل لحظة بعني العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لايجاب شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب في يضاف الى دليل السمع لا الى دليل العقل واذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وتجلّى الابتوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق ولكن لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف طريق الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعدما حصلت المعرفة بتوفيق الله تعالى واكرامه لا تبقى الا بفضله وانعامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم اذا ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد ذا امره من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعدما كان من ابناء الدين واهل اليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال منه في باب بيان العقل

وفي المغرب
تعالى
آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي هو لي وواسيته لغة ضعيفة منه

فمنهم من ناجز التنجيز تعجيل واصله التعجيل اي تنفيذ كذا في الطلبة

والنذر قد يتعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا وقد يتعلق بشرط لا يراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فعلي كذا منه

الاهلية للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه
وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله تعالى وحملها الانسان منه

الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها منه

المشكك وهي ما يتمسك به منه

القلب هو القوة المودعة في المضغة التي في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض منه

والعهد استحقاق حقوق تلزم بالعقد وقيل هي نفس العقد لان العقد والعهد سواء والعهدة التبعة ايضا غير ان المقصود منها في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليظهر المطيع من العاصي كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله منه

والعهدة التبعة والقود منه
والعهدة الحرج والقود منه

قال القاضي ابو زيد الذمة عبارة عن العهد في اللغة منه
وفي الشرع عبارة عن وصف به يصير الشخص اهلا للايجاب والاستيجاب منه

والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم والكلام لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وفي عليه السلام واعلاه بالامان الشرع نفس او رقبة لها ذمة وعهد وسابق بنحو عهد الميثاق ...

قال ابو العتاهية
فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده جاحد
وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد منه

ومن سمي خلق الانسان علمه البيان
وفي الحديث المرء باصغريه بقلبه ولسانه قال الشاعر
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم منه

لدوا للموت وابنوا للخراب
فكلكم يصير الى التراب منه

في اول باب العوارض الكسبية في ان جهل الكافر ليس بعذر
الا لا يجهلن احد علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا منه

أدب بنيك اذا ما استوجبوا ادبا
فالضرب انفع احيانا من الضرب منه

والعينة بالكسر السلف واعتان الرجل اذا اشترى بنسيئة صحاح

العينة هي ان يبيع الرجل سلعة بثمن معلوم الى اجل مسمى ثم يشتريها منه باقل من الثمن الذي باعها منه به وهذا مكروه فان اشتريت بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضتها ثم بعتها من طالب العينة بثمن اكثر مما اشتريتها به الى اجل مسمى ثم باعها المشتري من البائع الاول بالنقد باقل من الثمن فهذه عينة ايضا وهي اهون من الاولى وهي جائزة عند بعضهم وسميت عينة لحصول العين له لصاحب العينة والعين المال الحاضر منه حاشية الصحاح

قال عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ منه

الخلاف في ان الكفار مخاطبون الخطاب بالشرائع التي هي الطاعات يتناولهم الخطاب في حق المؤاخذة في الآخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي واكثر اصحاب الحديث وقال عامة مشايخنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات والمعاملات وهو المختار واليه مال القاضي ابو زيد وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو اذوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما تظهر في احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان منه

والعجم خلاف العرب والعجم بالضم خلاف العرب وكل من لا يفصح
والعجمي الذي لا يفصح وفي لسانه عجمة
والاعجم ايضا الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وان كان من العرب
ولا تقل رجل اعجمي فتنسبه الى نفسه الا ان يكون اعجم واعجمي بمعنى
صحاح

المال الواجب صلة هو الزكاة ... مستفاد بعوض

وتمسك الجمهور في تجويزه بالجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم منه

بالمنع الحريز

والمكابرة والجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل منه

مظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه

ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع منه في اوائل رسالة تخصيص العلل

من اصحابنا رحمهم الله من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل بزدوي

واوائل بزدوي في الميكر

ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد الخ

قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا معناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال اليهم منه بزدوي

وتقرير هذا الدليل ان الروايات قد تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجمع امتي على خطاء ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن لا يجمع امتي على الضلالة او على ضلالة سألت ربي ان لا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيه ويروى على خطاء يد الله على الجماعة لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى على خطاء عليكم بالسواد الاعظم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله تعالى والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم اي عاداهم الى يوم القيمة ويروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومخالفيها ولم يزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه ثم الصحابة بالاجماع بهذا الدليل الخ

من هذا الكتاب من اوائل باب الاجماع

اي دو جهان محو تماشاي تو
جز تو كسي نيست شناساي تو

منه

فثبت ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اي مع جميعها كالرحمن الرحيم والعليم والحكيم وصفاته مثل العلم والقدرة والسمع التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والاماتة التي هي من صفات الفعل عند الاشعرية قديم دائم ازلا وابدا

اي مثل تفسير العتق بسقوط الرق في كونه نفيا كالاول

منه

ومثاله تفسير الموت بزوال الحيوة فانه تفسير بلازمه اذ هو امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة عند اهل السنة والجماعة منه

اوائل باب بيان نحو النسخ

والمال ايضا

منه

عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا لله ولصاحب الشرع على نوعين مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض منه

اي عارض الرق

قال الشيخ الامام محمد بن علي الترمذي رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور القلب العقل فيبقى الصدر مظلما فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمي ذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل منه في اوائل فصل في السكر

منه

سقط التكليف وهو الاداء عن اختيار بعذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع تحقق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مثل من ان يفعل باختيار يثاب عليه وبين ان يتركه فيعاقب عليه كبردوي

هذا البقية غير مرضي به

قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اي ظهر له الحق ويتبع غير سبيل المؤمنين اي غير طريقهم بالارتداد نوله ما تولى اي نتركه وما تولى من ولاية الشيطان وقيل ندعه وما اختاره لنفسه في الدين عن ابن عباس رضي الله عنه نصله جهنم اي ندخله فيها كبردوي

الصلة وهي عطية مال لا بمقابلة عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوها تحقيق

الدهاقين جمع دهقان وهو عند العرب الكبير من كبار العجم ثم قيل لمن له عقار كثير دهقان صح

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله اما الطرف الذي هو طرف السامع وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذ الاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ والظاهر ان الاول اصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذا صح السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب الذي يليه واما طرف التبليغ فكذلك يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون هاهنا لفظ السامع دون التبليغ وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه العزيمة في ذلك اي في السماع ما يكون اي يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة يوضحه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من الاسماع وهو اربعة اوجه الى اخره فتبين ان الصحيح ما ذكرنا قوله واما القسمان الاولان الى اخره اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول وقيل ان الشيخ اذا قصد اسماعه خاصة ذكر الكلام او كان في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول هاهنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان ولكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ علي من غير استفهام فهو كالقسم الاول في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو كالقسم الاول في وجوب العمل ايضا اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظواهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابة فيه حكاية اقراره بدين او بيع او نحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجر فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثني او اخبرني قراءة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسن البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر اي الخبر والحديث والمسموع بنطق كلاما ولم يوجد نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت

كذبا

كذبا الا اذا علم بصريح قول السامع او بقرينة حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه ولان اسماكه عن النكير جار مجرى اباحته ان يتحدث عنه لانهم يقولون باباحته لم يجز للمحدث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته وذهب جمهور الفقهاء والمحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم لان هذا المسموع كلام الرسول عليه الصلوة والسلام فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شائعا والحقيقة مغلوبة ولفظ حدثني واخبرني هاهنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات فيما يقرأه عليك اي المحدث او المبلغ وهو من قبيل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر اعلى المنزلتين اي ارفعه واحوط الاثرين اي المنزلة الاولى طريقة رسول الله عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة ثم تعالى له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كان قراءة المحدث تشبه فعل النبي عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى وهو المطلق من الحديث والمقيد اي مطلق قولك حدثني فلان بكذا او سنا فهو يدل على ان التكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل ان الوجه الاول اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول يقول حدثني وفي القسم الثاني اخبرني لان الاخبار اعم قوله كان مأمونا عن السهو اي عن التقرير عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبي فيجوز عليه السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة المحدث عليه سواء وما يكتب دليل آخر اي ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب فهما سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحديث لما في الكتاب ولكون كل واحد منهما مشافهة حتى لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به حقيقة لان اللحن لا يفصل اي لا افصح في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ ذكر اقراره عليك او تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء الا ترى انهما اي الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في اثبات الحق وايجاب الحكم على القاضي مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلنا يشير الى التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا اللفظ لا ينقاد له يدل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيف الشيخ رحمه الله قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه كان هو اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فانه لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة اشد عناية وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن بعضه ويستدرك اكثر من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأه لقلة رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الخبير في امر نفسه قوله وانما بقي احتمال الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع ويبقى

عن بعض ما قرئ

هذا التوهم عند قراءة المحدث لشغل رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه فأجاب أن كلا الأمرين موهوم
إلا أن سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة أهون من ترك شيء من المتن والسند
ولا بد من تحمل أحد الأمرين فيتحمل الأيسر مما ذكر في كتاب معرفة أنواع الحديث أنهم اختلفوا في أن القراءة على
الشيخ وتسمى عرضا عند أكثر المحدثين من حيث أن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه كما يعرض القرآن على المقرئ
مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه فنقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة
على الشيخ من لفظه وروي ذلك عن مالك أيضا وروي عن مالك وغيره أنهما سواء وقد قيل إن التسوية بينهما مذهب
معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم قوله
وأما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بأن يكون مختوما بختم معروف معنونا وسواء أن يكتب فيه قبل التسمية
من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالمقصود قال الشيخ في شرح التقويم فإن كان
الكتاب على هذه الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا بتصدير الكتب وثبت الكتاب بحجة صحيحة وكان فيه أخبرني
فلان عن فلان حتى اتصل الحق بالنبي عليه السلام فإذا جاءك هذا الحديث فحدث به عني بهذا الإسناد حلت له الرواية
لأن الكتاب ممن هو غائب بمنزلة الخطاب ممن هو حاضر إلى آخره ثم الكتاب على نوعين أحدهما أن تقترن به الإجازة
كما ذكر في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما تجرد عن الإجازة وأجاز الرواية
به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أبو أيوب السختياني ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين
وأبى ذلك قوم آخرون منهم القاضي الماوردي لأنه لم يتحمل شيئا إلا بالسماع ولا إلا بالإجازة فكيف يسند
إليه والصحيح هو الأول عند أهل الحديث لأن في الكتابة إشعارا بمعنى الإجازة فهي وإن لم تقترن بالإجازة
لفظا فقد تضمنت معنى كذا ذكر أبو عمرو قوله وكذلك أي وكالكتابة الرسالة في جواز الرواية على هذا
الوجه أي على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بأن يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا أنه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الإسناد وهذا لأن الكتاب
والرسالة إلى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا أما شرعا فلأن النبي عليه السلام كان مأمورا
بتبليغ الرسالة كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق
والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام تثبت بهما كما تثبت بالخطاب وأما عرفا فلأن أصحاب الناس
يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك القضاء والإمارة والإيالة بالكتاب والرسالة كما قلدوها
بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفة للأمر فعرفنا أنهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة
والإجازة في حق الحاضر لأن الأصل فيه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام إلى الحضور
بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب إلا أنا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة
وذلك أي حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد أن ثبتنا بالحجة أي بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على
ما عرف في كتاب القاضي إلى القاضي وعند عامة أهل الحديث لا حاجة إلى البينة بل يكفي في ذلك أن يعرف
المكتوب إليه خط الكاتب أو يغلب على ظنه صدق الرسول قوله والمختار في القسم الأول أن
يقول السامع حدثنا لأن المحدث حدثه وشافهه على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين
والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الأئمة المتقدمين
وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين وعند بعض أهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول
أخبرنا وهو مذهب الشافعي وأصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور أهل المشرق وعند بعضهم

أيسرهما ن
رحمهم الله م
رحمه الله
الشيخ رحمه م
الإجازة م
الناس م
ن وشافهه بالإسماع م

لا يجوز في هذا القسم حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قرئ عليه وأنا أسمع فأقر به وقيل إنه قول ابن المبارك ويحيى
بن يحيى التميمي وأحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لأن المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ إلا بقوله نعم والجواب
ما تقدم أن المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن إعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا وإخبارا
وفي القسمين الآخرين المختار أن يقول أخبرنا قال بعض المحدثين لا يجوز أن يقول في هذين القسمين أخبرنا
كما لا يجوز أن يقول حدثنا لأن الإخبار والتحديث واحد بل يقول كتب إلي فلان أو أرسل إلي بكذا وذكر أبو
الحسين البصري في المعتمد أيضا أن أصحاب الحديث يفرقون بين قول الإنسان حدثني فلان وأخبرني فلان
فيجعلون الأول دالا على أنه شافهه بالحديث والثاني مترددا بين الإجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح
ولا فائدة في قوله أخبرني يفيد أنه تولى إخباره بالحديث وذلك لا يكون إلا بالمشافهة فاختار أن الإخبار والتحديث
واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب وقال أبو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع
السماع وتجنيس الإجازة المواضعة بين أهل الحديث أن يقول المستفيد في كل نوع مما ذكرنا ما يحكي الحال
حدثنا حدثني أخبرنا أخبرني منوطا ببيان صفة نفسه في ذلك أما في الحقيقة عند الأئمة الكبار والمحققين من
المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين حدثنا وأخبرنا وحدثني وأخبرني إذا كان الضبط والإتقان والاحتياط
على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه أو قرأت عليه أو قرئ عليه فأقر به كل سماع جيد وإقرار منه بالمسموع
كالنطق والشهادة والإشهاد قال وجاء في الروايات أنبأنا ونبأنا وخبرنا وخبرني ولم أسمع فيها شيئا
أو تفصيلا إلا أني أحسب أن خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الإخبار مرة أخرى في الوصف خبرني وفي الجمع
خبرنا قوله وهو الإجازة والمناولة الضمير عائد إليهما والإجازة أن يقول المحدث لغيره أجزت لك أن
تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين إسناده أو يقول أجزت لك أن تروي عني جميع ما صح
عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تمييز المسموع من غيره وسيأتيك بيان أنواعها والمناولة أن يعطي الشيخ
كتاب سماعه بيده إلى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد أجزت لك أن تروي عني هذا
كما يوجبه الاحتياط والمناولة لتأكيد الإجازة لأن مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبر والإجازة بدون
المناولة معتبرة فكان الاعتبار للإجازة دون المناولة غير أنها زيادة تكلف أحدثها بعض المحدثين تأكيدا
للإجازة فكانت المناولة قسما من الإجازة واختلف في الإجازة فأبطلها جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الحربي
وأبو محمد عبد الله بن محمد الأصفهاني وأبو نصر الوائلي السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وأبو طاهر
الدباس من أصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم لأن ظاهرها إباحة التحديث والإخبار
عنه من غير أن يحدثه أو يخبره به وهذا إباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيح وجوزها
الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي أيضا لأن الضرورة دعت إلى تجويزها فإن كل
محدث لا يجد من يبلغ إليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب إلى سماع ما صح عند شيخه فلو لم تجوز الإجازة
لأدى إلى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع أسانيدها ولذلك كانت الإجازة من قبيل الرخصة
عن العزيمة وكان قوله أجزت لك أن تروي عني ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله عندك من
أحاديثي قد سمعته فاروه عني ولا يكون كذبا إليه أشير في المحصول والمعتمد والإجازة مأخوذة من جواز
الماء الذي تسقاه الأرض من الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فأجازني إذا أسقاك ماء لأرضك أو ما
شيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه علمه فيجيزه إياه فعلى هذا الكبير أن يقول أجزت فلانا مسموعاتي
أو يأتي فيعديه بغير حرف جر من غير حاجة إلى ذكر لفظ الرواية ويحتاج إلى ذلك من يجعل الإجازة بمعنى

تجعلون م
أهل العلم بالحديث م
فأقر به م
بعد أخرى م
والإخبار م
ن فأجازني العالم م

التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فيقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومنهم من يقول اجزت
له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب
الذي اجاز له بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحل له الرواية لان الرواية
نحو شهادة الشاهد فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان
تشهد علي بجميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذلك رواية الخبر والمستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو الاجازة لمن يقول
عند الرواية اجازني وهو العزيمة في الباب ويجوز له ان يقول اخبرني او حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما
وهو قوله اجزت لك فكذلك بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة
القراءة فكانت العزيمة ثم ما قلنا هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد ولا صح ما ذكره شمس الائمة ان
الاحوط ان يقول اجازني فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك مختص بالسماع
ولم يوجد وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث و
الكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المفهوم من حدثني بالكتاب او الحديث
لا بالاجازة وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق
الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث
عندهم كما ذكر صاحب المعتمد وذهب بعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا ونقل عن الاوزاعي انه خصص
الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله اخبرنا وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث
ان الذي عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما ياخذه من المحدث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان وفيما ياخذ
منه لفظا مع غيره حدثنا وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرني وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا وفيما عرض على المحدث
واجاز له روايته شفاها انبأني وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الي فلان ولا يجوز في الاجازة و
المناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضاف فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازني
فلان او انبأني اجازة والاولى تحري الصدق ومجانبة الكذب ما امكنه وذكر في كتاب رسالة ابي الوفاء ان
في الرواية بالاجازة يقول اجازني فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني
فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ بالشيء بحال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه
لم يتلفظ له بالاخبار والتحديث قوله وان لم يعلم ما فيه اي لم يعلم المجاز له ما في الكتاب فان كان الكتاب محتملا
للزيادة والنقصان غير مأمون عن التصحيف لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا عن التغيير غير محتمل للزيادة
والنقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد ويصح عند ابي يوسف واصل ذلك
اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب و
الرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم
يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يعجبهما ان يقف عليها
غيرهما [illegible] ومما يقولان لا يعتبر لم يكن ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين
الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فليس كتاب آخر على حدة فاما ما يتعلق
بالخصم فلا تشتمل الا على ذكر الخصوم ولفظ الشهادة كذا في المبسوط وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث
الى غريمه ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا
في بعض الشروح قوله وانما جوز ذلك اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب

باب

القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود سرهم فيتضررون به حتى لم يجز اي الاشهاد
بدون علم في الصكوك لانها تكتب على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد وفي
نكاح مختلفات القاضي العتبي اجمعوا رحمهم الله في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه
المسألة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الكتاب وذكر في النقوم والغنية
الاختلاف في الصك ايضا فيحمل [illegible] بقوله حتى لم يجز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى آخره معترضة
اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عند ابي حنيفة في باب الحديث كما في الصكوك لانتفاء الضرورة وهي
اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة ويحتمل الجواز بالضرورة
اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي للضرورة وهي ان المحدث قد
يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل
والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر للطالب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع
تعسير فيجوز الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه ان الاجازة تصح
تستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم
اليها وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس والوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمرو
الصحيح انها لا تجوز الا لماهر بالصناعة وفي شيء لا يشكل اسناده قوله وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة
المفردة اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار بدون
الاجازة لانها لتأكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه وذكر في المعتمد
للمناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب
فيكون محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني وسواء قال ارو عني او لم يقل
ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز له التحدث به
عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته وذكر ابو عمرو الدمشقي
ان المناولة على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق ولها صور منها
ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او
اجزت لك روايته عني ثم يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي او نحو هذا ومنها ان يجيء الطالب
الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت
على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عني او اجزت لك روايته عني وقد سمى هذا
غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة
وهذا عرض المناولة وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة من المحدثين مثل الزهري
وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة
وابي العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة
قال الحاكم ابو عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة
والشافعي والاوزاعي والبويطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحق بن راهويه قال وعليه عهدنا
ائمتنا واليه نذهب ومنها ان يناول الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته ثم يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه فهذا
يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجازت له الرواية ذلك عند الظفر بالكتاب او [illegible]

يتقاعد م

على وجه يثق بموافقته

ما هو متبادل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون فيها مزية معتبرة ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجز لي روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة قال الخطيب ابو بكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عني ان كان من حديثي مع براءتي من الغلط كان ذلك جائزا حسنا والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب كما تقدم ذكره ويقتصر على قوله هذا من حديثي او من مسموعاتي ولا يقول اروه عني او اجزت لك روايته عني ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا تجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر الصباغ وابي العباس الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم وقوله انما يجوز عنده اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابي يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان مامونا عن الزيادة والنقصان فان عامة الاصوليين وجمع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخه كتابا مشهورا مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين متفقتان فكذا ههنا والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء اكثر احكام عليها وخطرها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروي ففي الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاوطان والخلان وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وحسم لباب الجهاد اي قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل عن طلبه وانقطع عنه وفتح لباب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون بدعة وانما ذكرنا اي ما ذكرنا في الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به واما اذا كان عالما بما فيه فانه يكون اهلا للتحمل به في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا ونبين الان انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث قال الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روي بها والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لمن ادرك زماني وما اشبهها وقد تكلم

فيه المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف خاص او نحوه فهو الى الجواز اقرب وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن منده الحافظ وابو عبد الله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتاخرين قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة فروى بها ولا عن الشرذمة المتاخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف ويزداد بهذا التوسع ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة فيها والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتاخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك اقرب الى الجواز وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها الماذون فيه للماذون له وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سالت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها السن والتمييز كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروي عنه والاباحة تصح للعاقل ولغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسالوا عن مبلغ اسنانهم وحال تمييزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من الانواع ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبر له منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروي بالاجازة عن شيخ اجاز له جميع مسموعاته مثلا ان يروي ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي او اجزت لك رواية ما اجيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يعتد به من المتاخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز وكذلك اي وكما لا تحل الرواية لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع وتغافل عن السماع اي تغافل عنه بسبب نظره في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا ان الشيخ الامام سيف الدين الباخرزي كان يقرأ الصحيح البخاري على الشيخ الامام جمال الدين المحبوبي في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيها فاشتبه لفظ يوما فقيل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هي شرح الطحاوي يسمع صاحبها عليها صحيح البخاري فلا اصطلاح ولا امانة الى اخره قال الشيخ ابو القاسم عبد الرحيم بن علي في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يتقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال ولقيت من مشايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يلبث في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه التعرض بالضحك والمزاح والانبساط في الكلام مثلا بحضرة كتب الحديث فضلا عن مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم

يكون ممكنا لأن مثل هذا أصاحب هذيان ووقوع في أعراض الناس وغيبة المسلمين ولا يمكن التحفظ من حفظ لسانه
من الفحش وإنما يسمع الحديث الآن من شيخ صالح عفيف وقور سكوت إلا عما يعنيه من الكلام ويحتاج إليه
مراع للجماعات والجمع كان في لسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه إلى الناس ويعرف صوابه من خطائه و
يعلن صوابه عن خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة وإذا أخطأ ونبه عليه رجع إلى الصواب وإذا كان الخطأ
من غيره لا يلج ولا يدعي أنه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا أمر الاحتياط والتنزه فيه أكثر من أن يوقف عليه بحال
وقد كان في هذا الأمر أيقن ولكن فهو فيه أجبن وأخوف ومن كان فيه أجهل وأغمر فهو فيه أغفل وأجسر وذكر أبو عمرو
الدمشقي أن اعتبار مجموع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان
فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من الذي فطر على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والتحذر من انقطاع سلسلتها
وليكتف في أهلية الشيخ بكونه مسلما عاقلا بالغا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبط بوجود سماعه مثبتا بخط غير
متهم وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه وذكر عن الحافظ أبي بكر البيهقي أن الأحاديث التي قد صحت أو وقفت بين
الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم وإن جاز
أن يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن
جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع
منه أن يصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفا لنبينا المصطفى
عليه السلام قوله إلا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله وهو يتسغ ويتعرض ويتغلب من حيث المعنى أي لا اشتغال
بالنظر والإعراض والغفلة تمنع من صحة الضبط والسماع إلا الإغمار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فإنه جعل
عفوا لأن مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع قوله وإذا صح السماع ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكره
في التقسيم الأول وهو الحفظ إلى وقت الأداء وهو الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الأئمة إلا أن الشيخ جعله من توابع السماع
فقال وإذا صح السماع أي حصل إما بقراءة المحدث أو بقراءة نفسه عليه أو بالكتابة أو بالرسالة أو بالإجازة أو
بالمناولة وجب حفظ المسموع إلى وقت الأداء لأن الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وذلك
أي الحفظ نوعان أيضا كالسماع والتبليغ فإن كل واحد قسمان تام أي كامل وما دون التام عند المقابلة يعني
فصورة المتأخر إذا قوبل بالقسم الأول الذي كان موجودا في ذلك الزمان فأما في زماننا فالقسم الثاني الذي يغلب
تحريمه أقوى من القسم الأول حتى كانت الرواية عن الكتاب أقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه أما الأول وهو العزيمة
المطلقة فالحفظ من وقت السماع إلى وقت الأداء من غير واسطة أي من غير احتياج إلى كتابة المسموع خوفا من النسيان
ومن غير احتياج إلى الرجوع إلى كتاب للتذكر بل الحفظ متدام إلى وقت الأداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لأنه
موضع الحفظ ومعدنه وكانوا لا يكتبون أي الصحابة كانوا لا يكتبون الأخبار بل يحفظونها ويردونها عن ظهر القلب
ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب زمانه فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة أي طريقة
مرضية في الكتاب أي كتاب الله تعالى والحديث قال إبراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم أبيح لهم الكتاب أي الكتابة
لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث قيدوا العلم بالكتاب أي بالكتابة وذكر أبو عمرو أن الصحابة كانوا مختلفين
في جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدري في جماعة آخرين
من الصحابة والتابعين وأباحها علي وابنه الحسن وأنس وعبد الله بن عمرو وعمرو بن العاص فالحجة للفريق الأول
ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام لا تكتبوا عني شيئا إلا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحه أخرجه
مسلم في صحيحه والحجة للفريق الثاني حديث أبي شاة ولعله عليه السلام أذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى

الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب أو نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن
وأذن في كتابته حين أمن من ذلك ثم إنه زال ذلك الخلاف وأجمع المسلمون على تسويغ ذلك وإباحته ولولا تدوينه لدرس
في الأعصار الأخيرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة
عن النسيان تعليل للمجموع أي صيرورة الكتابة سنة لأجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بخلاف النبي عليه السلام
وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني وهذا أي الذي نشرع فيه باب الكتابة والحفظ
وهما واحد وهذا أي هذا القسم أو هذا الباب متصل بباب الضبط لأنه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة وهو نوعان
أي الأصل بالكتابة والحفظ وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له وما لم
يكن كذلك لأن المقصود هو الذكر فلا يبالي بعد حصوله بأن حصل بالتفكر أو بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل
التذكر معفو لأنه لو اعتبر في حق عدم جواز الرواية أدى إلى تعطيل الأخبار والأحاديث كيف والنسيان
مركب في الإنسان ولا يمكنه الاحتراز عنه إلا بحرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر
وعود إلى ما كان عليه من الحفظ وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله صلعم
بمعنى أنه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في
قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الصبح حتى قال
لأبي هلا ذكرتني فإذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره وقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى أي نعلمك القرآن
ونجعلك قارئا له فلا تنسى منه شيئا إلا ما شاء الله أن ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وقيل معناه فلا تنسى إلا أن يريد الله
إنساءك فإنه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسيك وإن كان قادرا عليه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك
وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لأعطينك ما سألت إلا أن أشاء أن أمنعك والنية أن لا تريد أن تمنعه كذا
في التيسير قوله وأما إذا كان الخط إماما لا يذكر شيئا بأن وجد سماعه مكتوبا بخطه أو خط أبيه أو بخط رجل
معروف ولم يتذكر السماع فإن أبا حنيفة لا يجوز الرواية عنه بحال أي بمثل هذا الخط الذي لا يذكر شيئا سواء كان خطه
أو خط غيره لأن المقصود من الكتاب أن يتذكر إذا نظر فيه لأن الكتاب للقلب كالمرآة للعين وإنما يعتبر
المرآة ليحصل الإدراك للعين وإذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للتذكر في القلب عند النظر فيه فإذا
لم يتذكر كان وجوده كعدمه فصح كون الخط إماما أن الراوي إذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير
كاعتماد المقتدي على الإمام فكان الخط إمامه دون الحفظ وذكر أبو الحسين في المعتمد إذا روى الراوي الحديث
من كتابه فإن علم أنه قرأه على شيخه أو حدثه به وتذكر ألفاظ قراءته ووقتها أو لم يتذكر جازت الرواية والأخذ بها لأنه عالم
في الحال بأنه قرأ جميع ما في الكتاب أو سمع منه وإن علم أنه لم يسمع ذلك الكتاب أو ظن ذلك أو جوز الأمرين تجويزا
على التسوية فلا يجوز له روايته لأنه ليس له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه أو ظان أو شاك وإن لم يتذكر سماعه لما في الكتاب
ولا قراءته ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يراه من خطه فهذا هو الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف فعند أبي حنيفة لا يجوز
له أن يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لأن الصحابة رض
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير أن رواه راو لهم ذلك الكتاب لهم بل علموا الأجل
الخط الخط وأنه منسوب إلى رسول الله مجاز مثله لغيرهم قوله وأما بدخل الخطأ في تلك فصول أي يتحقق الاعتماد
على الخط وعدمه في تلك مواضع فيما يجده القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر أنهم شهدوا بذلك أو
سجل بخطه من غير أن يتذكر الحادثة وما يكون في الأحاديث كما بينا وما يكون في الصكوك بأن يرى الشاهد خطه في صك
ولا يتذكر الحادثة والعزيمة أي الأصل في هذا كله ما قال أبو حنيفة أنه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لأن الرواية والشهادة

وتستفيد القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط تشبيها لا يمكن التمييز بينهما فيصون الخط لا يستفيد علما من غير
التذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغوا عتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير
لتقصيره الحفظ وما فسد دين الاديان الا بالبناء على الصور دون المعاني الا ترى انا لا نجعل رد الاخرس وان
كانت له اشارة معقولة ضرب شبهة فيما يمنع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرنا ها ولم تعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها حكمت
بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لا يمكن الاحتراز عنها اي عن الشبهة والرخصة فيما قالاه معنى ما قال ابو حنيفة وان كان هو
العزيمة الا ان ما قالاه ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت
السماع الى وقت التبليغ قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتابة والرسالة والاجازة والمناولة
من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ اي مع الحفظ او لاجل الحفظ
عن عجز ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة الضرورة بيبيح في المواضع
الثلثة راجع الى ما يرجع الضمير في خط وذلك كله تلك انواع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في تلك المواضع اما ابو يوسف فقد عمل
به اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا في ديوان القاضي الديوان الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس
مجموعة ويروى ان عمر رضي الله عنه اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي
محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا
يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن
النسيان فلولم يجز الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في خطه
مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغيرة ولا زاد فيه والقاضي مامور باتباع
الظاهر فجاز له العمل به وان لم يحصل التذكر وعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة ادى
الى تعطيل الاحاديث لان التزوير به اي في ديوان القاضي غالب لما يتصل اي لانه اي ما في ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند الظالم واما في باب الحديث فان العمل به اي
بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه
غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى مغيره فكان المحفوظ بيد امينه مثل المحفوظ بيده فيجوز
الرواية عنه فاما في الصكوك فلا يجل العمل بالخط من غير تذكر لان الصك يكون في يد الشاهد جاز له الشهادة ايضا
من غير تذكر لوقوع الامن عنده من التبديل كالسجل الذي في يد القاضي وكذلك قول محمد اي ومثل قول ابي يوسف قول محمد رحمهما الله
في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه جوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغيير
فانه لو غير لتبين بالخط والخط فيما يشبه الخط لان الله تعالى خلق الاجسام متفاوتة لاظهار القدرة ثم خلق الافعال
كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير فانه لو اثر لوقع عليه فما دام لم يظهر ذلك
جاز الاعتماد عليه قوله بقي فصل يعني بقي فصل لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط
رجل الى اخر قال ابو الوفا وهو نوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية
شيء في تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره وكتبه
سماع الثابت وجب ان يرويه عنه او يورده في كتابه ويرويه يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان
فلان بن فلان اخبرنا او حدثنا او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبرنا او حدثنا ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك وجد في سماع الغير وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان

عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه
كتابا يحل له ان يروي ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك والاصح انه لا يزيد على قوله وجدت بخطه او بخط فلان ليكون
ابعد من التهمة هكذا في بعض مصنفات الشيخ وذكر شمس الائمة ان الكتب المصنفة التي هي مشهورة في ايدي الناس
لا باس لمن نظر فيها وفهم شيئا وكان متقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا ومذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني
او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا باس بذكره على الوجه
الذي ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف في الزيادة والنقصان وذكر الغزالي في المستصفى اذا رأى
مكتوبا بخط ثقة اني سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرف هذا
نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا في كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان الخط يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي يقبل قوله و
لكن لا يروي عنه ما لم يسلط على الرواية بصريح قوله او قرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث اما اذا قال عدل هذه
نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروي عنه ولكن يلزمه العمل به ان كان مقلدا
فعليه ان يسأل المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول
عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله صلعم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون
تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحتها دون ان يسمعها كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن
وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروي الا ما يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذي
سمع ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء منه فليترك الرواية فاذا كان في مسموعاته من الزهري مثلا حديث واحد شك
في انه سمعه من الزهري اولا لم يجز له ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه
ولا يجوز الا على علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد او عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل لو قال
انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شيء من تلك الا
حاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم يجز
الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة
على غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد
الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال وكذلك الراوي لا سبيل له الى
معرفة الحكم الا النية ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فما دام لم يتحقق ينبغي له ان لا يروي قوله واما اذا كان
مضموما الى سماع غيره يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان عرف داب اهل
الحديث انهم يكتبون في آخرها سمع من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان فلان
وفلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين الى ما اذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع
جماعة حل له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف فيه ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ف
يظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر في الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا او يجوز ان يكون معناه
انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد
بصدق ما تضمنه ذلك الخط ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوي اذا وجد سماعه
مكتوبا بخط مجهولا مفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط
مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب غالبا فانه يحل له ان يروي فاما اذا كان منفردا فقد تمكنت
فيه شبهة فلا يحل قال شمس الائمة وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادات والقضايا فلا لان ذلك من مظالم العباد

ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الأخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تع الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وقال عليه السلام اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع والشبة تامة اى كتب اسمه واسم ابيه وجده باب
شرط نقل المتون قوله المتون جمع متن وهو ما دون الدين من السهم واستعير هنا لنقل الحديث واعلم ان
الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان ما يقرأ لفظه حقيقة لكونه محاكيا
ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوى محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث
النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوى حقيقة وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول عليه السلام بل كان
مطابقا لمعناه يقال نقله بمعناه وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله
بالمعنى فقد اختلف فيه فجمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث ذهبوا الى القول بجوازه بشرط
ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث
لا يجوز نقله بالمعنى كالى وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا رحمهم الله
وتمسكوا في ذلك بالنص بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها حث على الاداء
كما سمع وذلك مراعاة اللفظ المسموع ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرأ احسن وجهه من حد دخل يعنى زاد في جاهه
وقدره بين خلقه ويروى نضر الله بالتشديد اى نعمه وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى
الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله صلى الله عليه وسلم
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله غيره عليه وقد صادفنا من
المتأخرين من تنبه في آية او خبر لفوائد لم يتنبه لها اهل الاعصار السابقة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف
السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب
لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه
لو جاز تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ
غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ثم لجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضى الى سقوط الكلام الاول لان
الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل واذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت
الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين كلام الاول وبين كلام الآخر مناسبة ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب
انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التى لها نظائر في اللغة اذا حققتها وجدت كل لفظ منها مختصة
بشئ لا يشاركها صاحبتها فيه فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص
الشيخ اياه بالذكر في قوله واظنه اى اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل والتبديل
والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير وتمسك الجمهور في تجويزه اى الجملة
اى في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم بما روى يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه عن جده
قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته
كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس كذا رأيت بخط الامام الحافظ
ابى رشيد الاصفهانى واورده ابو بكر الخطيب البغدادى في كتاب الكفاية في معرفة اصول الرواية وباتفاق الصحابة
على روايتهم بعض الاوامر والنواهى بالفاظهم مثل ما روى صفوان بن عسال المرادى انه عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا
سفرا الا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها وما روى ابو محمد ورخ انه عليه السلام امر بالترجيع وما روى عامر بن سعيد
عن ابيه قال امر النبى عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وما روى جابر انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص

في العرايا وما روى انس انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى وما روى ابو هريرة انه عليه السلام نهى عن بيعتين في
بيعة وعن صفقتين واصح وما روى حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في
شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال عليه السلام افعلوا كذا ولا
تفعلوا كذا وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذى جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة بالفاظ مختلفة مثل
ما روى في حديث الاعرابى الذى بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمنى ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال عليه السلام
لقد تحجرت واسعا ويروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا ومثل ما روى في حديث تبييت النية لا صيام
لمن لم ينو الصيام من الليل لمن لم يبيت لمن لم يبيت ومثل ما روى الذى رواه الخصم رحم الله امرأ مكان
نضر الله وروى ورب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه الى من هو افقه منه ولم ينكر عليهم احد في جميع ما قلنا فكان
ذلك اجماعا منهم على الجواز وبما روى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة انهم كانوا يقولون عند الرواية قال
رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا وبانا
نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في
ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها
على تلك الالفاظ وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان
يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية فان
قيل لا نزاع في جواز التفسير بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد
التغيير بلفظ آخر عربى او عجمى يبقى حجة قلنا لان سفراء رسول الله صلعم كانوا يبلغون اوامره ونواهيه الى البلاد
بلغاتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان حجة بالاتفاق ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل
على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمى لا يفهم اللفظ العربى الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل
بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار النقل بالتفسير
لا يصح بانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى
الواحد بالفاظ مختلفة لان المقصود هو المعنى وهو الحاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة فلما
كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان و
التشهد وسائرها تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض بالآية المنسوخ فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم
من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لا يكون مقصودا قوله والسنة في هذا الباب اى في النقل بالمعنى
على ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لا يحتمل النسخ
في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها هكذا ذكر الشيخ
في شرح التقويم قال الغزالى انما جاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد
رسول الله على رأس الركعتين فكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة والاستطاعة مقام القدرة والحظر
مقام التحريم ونحوها جوامع الكلم هى الالفاظ اليسيرة تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله
عليه السلام فقد روى انه قال فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى الغنائم وجعلت
لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بى النبيون وانما نسب ذلك الى الرحمن ببركة دعوة
النبى عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبى عليه السلام انه قال لابى با ابى ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف

فرددت إلى الثانية أقرأه على حرف فرددت أن هوّن على أمتي صح

فرددت أن هوّن على أمتي فرد إليّ الثالثة اقرأه على سبعة أحرف وتمام الحديث في المصابيح غير أن ذلك أي الترخص
الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة إسقاط أي رخصة لا رخصة وهي التي لم يبق العزيمة معها مشروعة مثل رخصة
القصر بل هو رخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل أولا مشروعا ولم يبق أولويته بل ساوى
الأحرف الباقية في القرآنية وإحراز الثواب وسائر الأحكام لا أن يكون أحد الأحرف أصلا والباقي رخصة وهذه الرخصة
الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع أولى من النقل بالمعنى
بالاتفاق كأولوية الصوم في حق المسافر من الإفطار وأولوية الصبر على القتل في حق المكره على الكفر من إجراء كلمة
الكفر وأما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه أي لا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع
بين العلم اللغة والفقه من خصوص أو مجاز أو بيان لما احتمله اللفظ إذا لم يكن فقيها ربما ينقله إلى عبارة لا تكون في
احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى بأن يضم إليها من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كانت عامة أو
المجاز إن كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
فموجبه العموم لأن كلمة من تتناول الذكر والأنثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمل وهو الخصوص إذ الأنثى
والصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلو لم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بأن
قال كل من ارتد فاقتلوه كان ذكرا كان أو أنثى وحينئذ تفسد المعنى وقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم فإن موجبه
وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل المراد لما ذكرنا عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيها ربما ينقله
بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بأن قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى ولعله أي الناقل يريد
عموما بأن يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة أو يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة أو يذكر لفظ الجنس مقام العام صيغة
ومعنى وأما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يجوز بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام
الطلاق بالرجال فإن معناه إيجاد الطلاق أو اعتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فإن التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله وأما القسم
الخامس وهو جوامع الكلم فلا يوثق فيه أي في نقله بالمعنى الغلط لإحاطة الجوامع بكذا فلا يجوز نقله بالمعنى ولكل مكلف
ما في وسعه كأنه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي
أن لا يجب نقله فقال إن لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فيكلف بما كان في وسعه وذلك
مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان أي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لأنه لو هلك
قبل الرد هلك من ماله كذا في كتاب الغريبين وفي الفائق كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج
الحيوان دره ونسله ونظيره قوله عليه السلام العجماء جبار أي الحيوان البهيمة جبار لا ضرر ولا إضرار في الإسلام البينة
على المدعي واليمين على من أنكر وذكر شمس الأئمة لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني إن كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى
يجوز نقلها بالمعنى عنده كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا وهو أن يكون جامعا علم
اللغة والفقه لأنه إذا كان كذلك تؤمن فيه الغلط عن زيادة ونقصان يخل بمعنى الكلام كما في سائر الظواهر لكن هذا أي عدم
الجواز الذي ذكره الشيخ في جوامع الكلام أحوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب قال شمس الأئمة والأصح
أنه لا يجوز ذلك لأن النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي أنه قال أوتيت جوامع الكلم أي خصصت
به فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصا به لكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا إلى غيره
ما سمعه منه بيقين وإذا نقله إلى عبارته لم يأمن القصور في المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور في النظم الذي هو
من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله عليه السلام ثم أداها كما سمعها وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا

بقولهم

إن النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لأنا إنما نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا
يؤمن فيه عن التحريف والتبديل بل إنما جوزنا فيما لا يحتمل إلا وجها واحدا بشرط أن يكون الناقل عالما بأوضاع أو فيما
له معنى ظاهر بشرط أن يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه وإذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة
وهو معنى قول الشيخ أي بتفضيل الرخصة جواب عما قال وأما الحديث فلا تمسك لهم فيه لأن الأداء كما سمع ليس بمقصور
على نقل اللفظ بل ذلك على نقل المعنى فإن الشاهد والمترجم إذا أدى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال إنه أدى كما سمع
وإن كان الأداء بلفظ آخر ولئن سلمنا أن التأدية حسب ما سمع إنما تكون باللفظ في هذه الصورة لكن ليس هو الضابط إلى
المعالم فلا نسلم أن فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لأنه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على أنه مرغوب فيه
لا على أنه واجب ونحن نقول بالأولوية والله أعلم

باب تقسيم الخبر من طريق المعنى

قسم الخبر أولا باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع إلى نفس الخبر وقسم يرجع إلى معناه وقد فرغ من بيان القسم الأول
وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني وإنما كان هذا التقسيم راجعا إلى المعنى لأن التفاوت بين هذه الأقسام باعتبار
اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى إذ المتواتر والمشهور وسائر الأقسام في الدلالة على المعنى
سواء ولا شك أن القوة أمر معنوي لا صوري قوله وقسم يحتمل عارضه دليل الصدق ما أوجب وقفه أي عارض
كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنعه عن إيجاب العمل فيجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

باب ما يلحقه النكير من قبل راويه

النكير اسم للإنكار أي يلحقه إنكار من قبل الراوي وهو المروي
عنه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام أو غيره ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح النكير
والإنكار تغيير المنكر فكان المروي عنه بالطعن والتكذيب تغيير المنكر الذي ارتكبه الراوي عنه بزعمه قوله وأما
إذا أنكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين إما أن
أنكر المروي عنه إنكار جاحد مكذب بأن قال ما رويت لك هذا الحديث قط أو كذبت علي أو أنكر إنكار متوقف بأن
قال لا أدري أني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه ونحو ذلك ففي الوجه الأول يسقط العمل به بالاتفاق لأن كل واحد من
الأصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن في عدالتهما للتيقن
بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يزول اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا و
لم تسقط عدالتهما وفائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الأصول وذكر في القواطع
القواطع إذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الأصحاب وأقول يجوز أن لا يسقط لأنه
قال لعله قال كذب ظنه وإن قال ما رويته أصلا فيعارضه قول الراوي أنه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون
المروي عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة وأما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب
الشيخ أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه إلى أن العمل يسقط به كما في الوجه الأول
وهو مختار القاضي الإمام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا
يسقط العمل به كما لو لم ينكر وما قيل إنه على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوي الأصل وعلى قول
زفر يبطل بناء على أن زوج المعتدة لو قال أخبرتني أن عدتها قد انقضت وقد أنكرت المرأة الإخبار فعندنا
يجوز العمل به بعد إنكارها حتى يحل له التزوج بأختها وأربع سواها وعند زفر لا يبقى معمولا به إلا في حقها حتى يحل لها
الأخت والأربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لأن جواز نكاح الأخت والأربع له باعتبار ظهور انقضاء
العدة في حقه بقوله لكونه أمينا في الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها وإسناده إليها ولهذا
لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الأئمة والأصح

من قبله بما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام صلى لنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد
فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو
اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس
فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام واتم صلوته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث
ذي اليدين ثم لم يرد حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على جرح فلو لم يبق حجة
بعد الرد لما عمل عليه السلام به كذا ذكره شمس الائمة في اصول الفقه واظنها للشيخ قال الواقدي اسم ذي اليدين عمرو بن
عبد ود وقيل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر قال القتيبي ذو الشمالين الذي
استشهد يوم بدر غير ذي اليدين واسم ذي اليدين عمير بن عبد عمرو وسمي بذلك لانه يعمل بيديه جميعا وقيل لعله
الخرباق وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة
اذ الانسان قد يروي شيئا ثم ينسى بعد مدة فلا بد من جعل كل واحد منهما عدلا ثقة فكان مصدقا في حق نفسه
ولا يبطل ما ثبت من جهة الصدق في خبر الراوي بعد الثبوت بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فيحمل الراوي على الرواية
وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر
الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو
سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يمنعه من سماعه حل للسامع الرواية فاذا انكرها والمدعي مصدق في نفسه بقي السماع
محل الرواية كذا في شرح التقويم واحتج من رده بما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم
للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت
فصليت فذكرت ذلك للنبي عليه السلام فقال اما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك
فلم يرفع عمر راسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا
يرى التيمم للجنب بعد ذلك وبان بتكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فبتكذيب الراوي
اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدل على علمه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح
راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع
الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بالانكار ومع التناقض لا يثبت الرواية
وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية
المغفل حجة لا تقبل وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحمل الراوي على نسيانه ولا يجب العمل مع تحقق
الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه اما حديث ذي اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر
انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطاء فيكون عمله لا باخبار احد الا ترى انه لو لم يتذكر
واخذ بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والنبي يجد العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليد
الانبياء عليهم السلام غير جائز فكيف لغير الانبياء او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلبه اعترض فتعرف عن غيره وعلى هذا
عادات الناس انهم اذا علموا من احوالهم في الغفلة تعرفوا من غيرهم وعلى هذا يجوز ان يقال الجبران رأى الاصل
ينظر في نفسه فان كان يحضر رأيه يميل الى غلبة نسيان او كان من عادته في محفوظاته قبل روايته عنه وان كان
رأيه يميل الى جهله اصلا لذلك الخبر رده وقيل ينسى الانسان شيئا فيضبط نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور
تبتنى على الظواهر لا على النوادر كذا في التقويم قوله والحاكي يحتمل النسيان جواب عما قالوا النسيان محتمل من
المروي عنه يعني كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظ

ولا يحفظ ممن سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك تثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال
فلم يثبت احدهما بدليل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه وامر يتيقن يعلم بذكر الرواية عن سبب يتيقن فلا فرق بينهما بوجه
كذا في التقويم ايضا لكن انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان
انكار الاصل انكار متوقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل غير
مكذب له لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال في الاصل بل الاحتمال في الاصل اولى فلا يتحقق
المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارض وذكر في المحصول في
هذه المسألة ان راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار
او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن اني رويته
او الاغلب اني ما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام
لكون الفرع جازما لان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بانه ما رويته لك تعين الرد
وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله والضابط انه
اذا كان قول الاول معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما فالمعتبر هو الراجح قوله ومثال ذلك اي
مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان
النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية
ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه
بانكار سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين اهل العلم
ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به غايته انه يدل على
جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله ومثل
حديث عائشة رضي الله عنها روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي عليه
انه قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فذكر ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب فلم
يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج فلما رده المروي عنه وهو الزهري لم يبق حجة عند ابي حنيفة
وابي يوسف ويجوز ان يكون قول محمد في هذا الاصل على خلاف قولهما كما دل عليه مسألة الشاهدين شهدا على القاضي
بقضية وهو الطائفة ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي لاحاديث اخر وردت عنه
مثل قوله عليه السلام لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها فان الزانية هي التي تنكح نفسها وقوله عليه السلام كل نكاح لم
يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ونحوها الا ان تلك الاحاديث
عندهما غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قال الايم احق بنفسها من
وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها وما روي عن علي رضي الله عنه ان امراة زوجت ابنتها برضاها
فجاء اولياؤها فخاصموا الى علي فاجاز النكاح وقوله عليه السلام ليس للولي مع الثيب امر وغيرها من الاحاديث التي
ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط ورايت في نسخة نقلا عن خط الشيخ الامام سيف الدين الباخرزي ان
مدار حديث ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسمعيل
ثم السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سالته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار
يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى ويسالونك عن الجبال واسالهم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن
في قوله عن الزهري لم تقع موقعها اي عن هذا الحديث قوله ومثال ذلك اي مثال انكار المروي عنه في غير الاحاديث

مارُوي أن أبا يوسف كان يتوقع من محمد أن يروي عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير وأسنده إلى أبي حنيفة
بواسطة أبي يوسف فلما عرض على أبي يوسف استحسنه فقال حفظ أبو عبد الله إلا أشياء أنكر خطأه في روايتها عنه فلما
بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل أبو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكر ولم يعتمد على إخباره عنه
وصحح ذلك محمد أي أصر على ما روى ولم يرجع عنه بالإنكار فهذا يدل على أن عند محمد لا يسقط الخبر بإنكار المروي عنه وهو
الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلث وقيل أربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف
العرض وجميعها مذكورة في أول شرح الجامع الصغير للمصنف قوله وأما إذا عمل بخلافه عمل الراوي بخلاف الحديث
الذي رواه أو فتواه بخلافه لا يخلو من أن يكون قبل روايته الحديث قبل بلوغه إياه أو بعد البلوغ قبل الرواية أو بعد
الرواية ولا يخلو كل واحد من أن يكون خلافا بيقين أي لا يحتمل أن يكون مرادا من الخبر بوجه أو لا يكون فإن كان قبل
الرواية وقبل بلوغه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لأن الظاهر أن ذلك كان مذهبه وأنه ترك الخلاف بالحديث ورجع
إليه إحسانا للظن ألا ترى أن بعض أصحاب رسول الله عليه السلام يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه إياهم معتقدين إباحتها
لما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الآية وإن كان العمل أو الفتوى
ثم بخلاف الحديث بعد الرواية أو بعد بلوغه إياه وذلك خلاف بيقين فإن ذلك أي الخلاف جرح فيه أي في الحديث لأن
خلافه إن كان حقا بأن خالف للوقوف على أنه منسوخ أو ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به أي
بالحديث لأن المنسوخ أو ما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار وإن كان خلافه باطلا بأن خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث أو لغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لأنه ظهر أنه لم يكن عدلا أو كان فاسقا أو ظهر أنه كان
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية فإن قيل إنه إنما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك في قبول
ما روى قبله كما لو مات أو جن بعد الرواية قلنا قد بلغ الحديث إلينا بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الإسناد
إليه فكان بمنزلة ما إذا رواه في الحال وهذا لأن العدالة أمر باطن لا يوقف عليه إلا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور
دينه فإذا لم يحترز ظهر أنها لم تكن ثابتة وقد روي عن غير واحد من أهل العلم مثل أحمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما أنه إن
كذب في خبر واحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه وهذا بخلاف الموت والجنون لأن الحياة والعقل كانا ثابتين
قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما وإن لم يعرف تاريخه أي لا يعلم أنه عمل بخلافه قبل البلوغ إليه والرواية أو بعد
واحد منهما لا يسقط الاحتجاج به لأن الحديث حجة في الأصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لأنه إن كان الخلاف
قبل الرواية والبلوغ إليه كان الحديث حجة وإن كان بعد الرواية والبلوغ إليه لم يكن حجة فوجب العمل بالأصل و
حمل على أنه كان قبل الرواية لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله وذلك مثل حديث
عائشة أي الحديث الذي عمل الراوي بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة وهو الذي ذكر في الكتاب فإنها زوجت
بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال
أمثلي يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة أو ترغب عن المنذر ثم قالت للمنذر ليملكن عبد الرحمن أمرها
فقال المنذر إن ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت لأرد أمرا قضيته فقرت حفصة عنده فلما رأت
عائشة أن تزويجها بنت أخيها بغير أمره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى أجازت فيه التمليك الذي لا يكون
إلا عن صحة النكاح وثبوته استحال أن يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روي عن الزهري في ذلك
كذا في شرح الآثار وذكر غيره فلما أنكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لأن العقد لما انعقد بعبارة غير
المزوج من النساء فلأن ينعقد بعبارتها أولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت أو نقول لما أنكحت فقد اعتقدت جواز
نكاحها بغير إذن وليها بالطريق الأولى لأنه لما لم يملك النكاح لا يملك الإنكاح بالطريق الأولى ومن ملك الإنكاح ملك

النكاح بالطريق الأولى قوله ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبد الله أنه رفع يديه حذاء
منكبيه في الصلاة حين افتتح الصلاة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأل جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر يفعل
ذلك وقال رأيت النبي عليه السلام يفعل ذلك ثم روي عنه من فعله بعد النبي عليه السلام خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت
خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى ففعله بخلاف ما روى لا يكون إلا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به
الحجة فإن قيل ما ذكرتم من هذا معارض بما ذكر طاوس أنه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روي عن النبي عليه السلام في ذلك
قلنا يجوز أنه فعل ذلك كما روى طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره مجاهد هكذا ينبغي
أن يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك وإلا سقط أكثر الروايات إليه أشير في شرح الآثار قوله
وأما تعيين الراوي بعض محتملاته أي محتملات الحديث بأن كان اللفظ عاما فحمله على خصوص دون عموم أو كان مشتركا
أو بمعنى المشترك فحمله على أحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا أي بحمل الراوي بعض
محتملاته وتعيينه ذلك لأن الحجة هي الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون
حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التأمل والنظر فيه فإن اتضح له وجه وجب عليه
اتباعه وذلك أي الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ليس
في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل أن يكون المراد منه التفرق في الأقوال فإن البائع إذا قال بعت والمشتري
إذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد من خيار إبطال كلامه بالرجوع وإبطال كلام
صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله ويحتمل التفرق بالأبدان وهو على وجهين أحدهما أن الموجب
إذا قال بعت عبدي بكذا فللمخاطب أن يقبل ما لم يفارق صاحبه فإذا تفرقا لم يكن له أن يقبل وهو منقول عن أبي يوسف
والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل أن يتفرقا بدنا فإذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا
خيار المجلس فحمل هذا الحديث راويه وهو ابن عمر على الوجه الأخير ولهذا كان إذا باع رجلا وأراد أن لا يقيله
قام يمشي ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وإن لم يكن مشتركا لفظا
فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله فكان للمجتهد أن يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل ومن ذلك أي من هذا القبيل
حديث ابن عباس عن النبي عليه السلام أنه قال من بدل دينه فاقتلوه أي دينه الحق وكلمة من عامة تتناول الرجال و
النساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى أبو حنيفة بإسناده عن ابن عباس لا تقتل المرتدة فلم يعمل أبو حنيفة رحمه الله
بتخصيصه لأن تخصيصه ليس بحجة على غيره وكأن الشيخ أراد بإيراد هذا الحديث أن أبا حنيفة يوافقنا في هذا الأصل إلا
أنه خالفنا في حديث خيار المجلس وأثبت خيار المجلس له لأنه ظاهر الحديث عليه لا بتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث
ابن عباس بالرجال لنهي النبي عليه السلام عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس
هذا الحديث بالرجال والامتناع عن العمل به أي بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به من أن يكون حجة لأن ترك العمل بالحديث
الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع هو أن لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من
الأفعال الظاهرة كما إذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا بشيء آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن
أداء الصلاة لا عملا بخلافه ولو اشتغل بالأكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه إلا أن في التحقيق
كلاهما واحد لأن الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف أيضا ولهذا ذكر شمس الأئمة
ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين في الفصلين وذكر في المعتمد لأبي الحسين البصري أنه حكي عن بعض
أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوي للحديث العام إذا خصه أو تأوله وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه لأنه بمشاهدة
النبي عليه السلام أعرف بغرضه وقال أبو الحسن الكرخي المصير إلى ظاهر الخبر أولى ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر

اولى ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر وان كان تأويله محتملا
الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي لانه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الافتراق على افتراق الابدان
لانه مذهب ابن عمر وقيل ان لم يكن لمذهب الراوي في تأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة
وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه
فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا لاجتهاد
خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي عليه السلام بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وتبيينه
الراوي فان بيانه اولى

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

قوله اما ان يكون في جنس ما لا يحتمل الخفاء عليه اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا
والقسم الثاني وهو ما يلحقه النكير من ضم الحديث اما القسم الاول وهو ما لحقه طعن من الصحابة فمثل ما روى عبادة بن
الصامت عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد الزنا غير المحصن وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله
فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق
بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك
كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله عليه السلام هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب
النفي حدا بالاجماع وكما نفى عمر نصر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول هل من سبيل الى خمر فاشربها او من سبيل الى نصر
بن حجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فانه قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك وانما
الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وهذا
اي خروج الحديث عن كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من الصحابة باعتبار انقطاع نوهم انه لم يبلغهم لانا تلقينا الدين منهم
فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام بحال فاحسن الوجوه
فيه ان من خالفه علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يكن حتما قوله وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه اذا فتح الامام بلدة
عنوة وقهرا كان للامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يمن عليهم احرارا ويضرب عليهم الجزية
ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها وقال الشافعي لم ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي عليه السلام
قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها ولعلمائنا ان عمر لما فتح السواد قهرا وعنوة
من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤوسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله
عليه السلام خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها فعرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها
في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه واني فعل بعدما شاور الصحابة فانه استشارهم مرارا ثم حجهم فقال اما اني تلوت
آية من كتاب الله تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله تعالى والذين
جاؤوا من بعدهم ثم قال اذ يكون لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية
على رؤوسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لطلبه
نصيبهم بعد الآية نعد كانوا اصحاب الظاهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمد واعلى هذا
الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اي ماتوا جميعا التطبيق
ان يضم المصلي احدى الكفين على الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل بالاخذ بالركب اي بحديث
اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يعمل به بل ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روي
عنه عليه السلام انه قال وسنت لكم الركب فخذوا بالركب وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب

وفي بعض الروايات الوضع على ما روي عن وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه
وكذا في حديث ابن مسعود وقد ذكر في بعضها بينهما كما روى ابو حميد الساعدي كان رسول الله عليه السلام اذا ركع وضع يديه على
ركبتيه كانه قابض عليهما لكنه رآه اي رأى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق
مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر
لا تعيينا عليهم بالاخذ بالركب الا ان ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلاة في السفر
فلم يبق العزيمة وهو التطبيق مشروعا اصلا وهو مذهب عامة الصحابة والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رأى
ابنا له يطبق فنهاه فقال رأيت عبد الله يفعله فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ولان الانسان
انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك ليفيد التخيير فاما اذا
لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلبت تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة
نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله ومثال الاخفاء اي ونظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي ما
روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ما روى زيد بن خالد الجهني قال كان النبي عليه السلام يصلي
باصحابه اذ اقبل اعمى فوقع في بئر او زبية هناك فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال من ضحك قهقهة منكم فليعد
الوضوء والصلاة ثم لم يوجب ما ذكر عن ابي موسى ان يخرج الحديث لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا في
مرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر وقع غير ثابت ثم
في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة
اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه
فالواجب على من بلغه الحديث بالطريق الصحيح ان يعمل به قوله واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا
اي مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل
من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة الى ان
الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط
بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته واختلاف الناس في اسباب الجرح
وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواضع الخلاف في ذلك فلا يطلق
الجرح الا فيما علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة
الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح
المطلق ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاول وهي القرون
الثلاثة التي شهد النبي عليه السلام بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء
عليه وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره ما يسوءه فانه يحمله على اطلاق لسانه فيه فيطعن فيه طعنا مبهما
الا ان عصمه الله تعالى ثم اذا استفسر لا يكون له اصل فثبت انه لا بد فيه من بيان السبب بخلاف التعديل لان
اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته غير
مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده وكذا قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواضع الخلاف لجواز ان لا يعرف
ذلك قال الغزالي والصحيح عندنا ان هذا يختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي

ولم يعرف ... استخبرناه

باطلاقه ومن عرف عدالته وتيقنه لم بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه
معرفة انواع علم الحديث في هذه المسألة ان البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسمعيل
ابن ابي اويس وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم
وهكذا فعل ابو داود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لا يثبت الا اذا فسر سببه فان قيل قد اعتمد الناس
في جرح الرواة على الكتب التي صنفها ائمة الحديث فيه وقل ما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم
ضعيف وفلان ليس بشيء او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضي الى تعطيل
ذلك فالجواب ان ذلك وان لم يعتمد في اثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه في ان توقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك
بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية توجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم بالبحث عن حاله قبلنا حديثه
ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله وذلك مثل من
طعن الى الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة من الحساد المتعصبين انه دلس ابنه اي اخفاه ليأخذ
كتب استاذه حماد عند وفاته فكان يروي عنها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب
اليه ذلك وبيانه كالآية في نظره في دقائق الورع والتقوى وعلو درجته في العلم والفتوى وقد طعن الحساد
في حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا في طعنه كتبا ورسائل ولكن لم يزد طعنهم الا شرفا وعلوا ورفعة بين الانام و
سموا فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر وقد عرف من له ادنى بصيرة وانصاف في جانب
التعصب والاعتساف ان كل ما قالوا افتراء ومنه عنه براء ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه
اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضا مالكها او اخذها برضاه فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه في
العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله وان اخذها برضا المالك تمليكا او عارية فاما ان روى شيئا منها
او لم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى فاما ان يروي منها ما سمعه من استاذه واجازه بروايته او روى
ما لم يسمعه منه ولم يجز له بروايته فالاول جائز لانه الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح والثاني كذلك لانه لم
روايته بطريق الوجادة وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه لا انه الاتقان الاحكام وان جد حفظ اي عظم او معناه
جد في حفظه اي اجتهد بحذف حرف في واسند الفعل الى الحفظ مجازا قوله ومن ذلك اي من الطعن المفسر الذي
لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس والتدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل
في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة وهو يحتمل او تركه اسم من سمع منه وذكر اسم من يروي عنه شيخه وذكر
ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد وهو ان يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه
سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شانه ان لا يقول في ذلك
حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او
يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ثم قال فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم
التدليس اخو الكذب وعن شعبة انه قال لان ازني احب الي من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة
للزجر عنه والقسم الثاني امره اخف وفيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف
الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متاخر الوفاة
قد شاركه في السماع منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثير الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر
شخص واحد على صورة واحدة قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع الاول من التدليس فجعله فريق من اهل
الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا تقبل روايته بين السماع او لم يبين والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس

لم يبين

بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت و
حدثنا واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة
والاعمش والسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل فلا يثبت
الفسق فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الايهام وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك اذا لم
يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لا حقيقة
له وذلك يؤثر في صدقه وان اخبر باسمه اذا استكشف واضاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه ولا
يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء اشتهر
عنه وهو غير قادح قال علي بن خشرم كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقيل له احدثكم الزهري فقال لا
لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري هذا بيان التدليس ومذهب
اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح ايضا لان عدالة الراوي تقتضي انه ما
ترك ذكره الا لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل فيجري ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة كانوا يذكرون احاديث
ويتركون اسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك وكذا التدليس بالكناية
عن المروي عنه الذي سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروي عنه غير مقبول الحديث
فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ في الكتاب
بقوله واني يصير هذا جرحا اذا استفسر ولم يغش فان العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكنه
عند عامتهم هي ليس بتدليس فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذي يقال فيه فلان عن فلان
عد عند بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال
والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو
الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك وقال هذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبتت ملاقاة
بعضهم بعضا مع براءتهم من وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك وذكر الحاكم
ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذا لم يكن فيها
تدليس قوله ومن ذلك اي مما لا يصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي اي انهم راوي الاصل وهو
المروي عنه ولم يسمه اي لم يذكر اسمه الذي يعرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني
وهو اي قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه
ومثل عطية بن العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي يدلس به انه ابو سعيد الخدري ومن نظائره رجلان
بصريان اسم كل واحد منهما اسمعيل بن مسلم حدثا عن الحسن البصري واحدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث
يروي عنه سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والآخر يكنى ابا محمد وكان ثقة يروي عنه يحيى بن
سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواة بالكنية ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما
اسمعيل بن ابان احدهما غنوي وهو غير ثقة والآخر ثقة وهو اسمعيل بن ابان الوراق قوله حدثنا الثقة من
اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما واختلف في ان التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل
بان قال الراوي حدثنا الثقة او من لا اتهمه او من اثق به هل يكتفي به ام لا فعند ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب
الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع غيره على جرح ما هو جارح عنده او بالاجماع فيتمسك الى ان يسميه
حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وانه لو نقل لا يكفي وعندنا

بنفسه الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيجعل هذا منه
يمنع ذلك في حق الجميع لان العدل لا الحكم يمنع احد بكونه الا بعد الا يصلح للجرح لان الكناية
كالعدول صريح ومال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب لان الكناية عن الراوي بيع طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية
عن الراوي اي المروي عنه كما تحتمل ان يكون المروي عنه ثقة تحتمل ان يكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل فيه
ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والقذف لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت
مذمومة للمعنى الاول فهي للمعنى الثاني امر لا باس به فتحمل عليه بدلالة عدالة الراوي ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول
هو كون المروي عنه متهما فليس كل ما اتهم به من جرح ما يسقط به كل حديثه اي ليس كل اتهام يسقط به جميع رواية الراوي
اذ الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجب فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب و
سائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن
الكذب في الرواية ايضا والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط
والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة في غير هذه الاحوال
ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها
وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد ما رواه
لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب
التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروي تفسير كل آية عن النبي عليه السلام وبسببه رواية الكلبي وبانه
روى حديثا عند الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما خرج قيل له هل سمعت ذلك من
الحسن فقال لا ولكن رويته عن الحسن غيظا له وفي كتاب الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحق يرويان عنه ويقولان
حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سبأ من اولئك الذين يقولون ان
عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذا رأوا سحابة قالوا امير المؤمنين فيها
والرعد صوته والبرق سوطه حتى حرم به بريا واحد منهم قال وفي قوم اذا ذكروا عليا يصلون الصلوة على السحاب
مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة
وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل ما نقل
عن الكلبي يوجب الطعن عاما فينبغي ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع
فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة
في الثبوت وما لشبهة يرد الحجة ويثبت ترجح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت او معناه ليس كل ما اتهم به وجرح
ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه
لكن علو درجتهم في الدين وتقدمهم في العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن فيهم ومن رد حديثهم به اذ لو
رد حديث امثالهم بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا
يوجد فيه ادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن وحمل على احسن الوجوه وهو قصد
الصيانة كما ذكر قوله وقد يروى عمن دونه في السن كرواية الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك او قرينه
اي مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا كان مثله فيه وذلك على قسمين احدهما ان يروي احدهما عن الآخر كرواية
الزهري عن عمر بن عبد العزيز وروايته عنه ويسمى هذا مدبجا والثاني ان يروي احدهما عن الآخر ولا يروي الآخر
عنه مثل سليمان التيمي عن مسعر او ممن هو من الصحابة اي تلامذته كرواية عبد الغني الحافظ عن محمد بن علي الصوري
وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي واعلم ان عند اهل الحديث العلو في الاسناد سنة مرغوب فيها

اعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث

والنزول

والنزول فيه مفضول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد عن الخلل لان كل رجل من رجال السند
يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريق النازل
صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها فالشيخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن
فقال وذلك اي ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اي الحديث وان طال سند الحديث
بما كثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقهم واذا كان كذلك صح الكناية عن المروي عنه صيانة لمنع عن
الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل وانما يصير هذا اي المذكور وهو الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا
استفسر الراوي عن المروي عنه فلم يفسره كما بيناه قوله ومن ذلك اي الطعن بما لا يصلح الطعن بما لا يعد ذنبا
في الشريعة ولا اخذ جانبا في المرفوع لانه اي محمدا قيل له اي لمحمد بن عبد الله فيم اي في اي شيء انك عن الاستماع بعد ما قيل لم لا تجيبه الى
استماع الاحاديث لان اخلاف الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام
لما كان من اهل العدوة لم يستطع صبرا على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى
انكرها عليه مع انه قد وعد له الصبر وقد يحسن في منزل العدوة ما يقبح في منزل العزلة حتى يستحب للمفتي الاخذ بالرخص
تيسيرا على العوام مثل التوضي بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين
الشوارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى لهم
وينعكس ذلك ايضا اي يحسن في منزل العزلة ما يقبح في منزل العدوة مثل ما حكي عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها
مخالف الشريعة صدرت عنهم بناء على تاويل او عذر لهم مثل ما حكي عن المنصور الحلاج في قوله انا الحق وما حكي عن
ابي يزيد البسطامي في قوله ليس في الجبة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شأني وما حكي عن الشبلي من اتلاف المال والقائه
في البحر وقوله وقد قال فيه كذا دليل على عدم صحة الطعن قوله ومثال ذلك اي مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن
بركض الدابة وهو تحريكها على العدو وعلى ما روي عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض
على برذون فتركت حديثه مع ان ذلك اي الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذي
هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لا سبق الا في نصل او خف او حافر فاني يجعل ذلك طعنا ومن ذلك
طعنهم بالصغر شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبر واسماع الصبي اصلا
وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلث عشرة فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا
ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل وذلك اي الحديث الذي طعن فيه بصغر راويه عند التحمل
مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري انه قال خطبنا رسول الله عليه السلام فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير
او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري
كنا نخرج صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من
اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي عليه السلام يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لان كثيرا
من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والنساء في الاخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق
الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روي انه تحمله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا
عند الفقهاء والصحيح في نسبة عبد الله العذري دون العدوي فان ابا علي الغساني قال الحديثي في نسبته كما قال
احمد بن صالح المصري تصحيف اي نسبة بني عدي وذكر في المغرب العذرة وجع الحلق من الدم وبها سمي القبيلة
المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة العذري ومن روى العدوي فكانه نسبه الى جده الاكبر وهو عدي بن صعير العذري
كذا في معرفة الصحابة لابي نعيم والصحيح هو الاول ولاذلك قدمنا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري

وان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا هم

لانها اى الحديثين استويا فى الاتصال بالنبى عليه السلام لان حديث عبد الله مع صحته مثل حديث ابى سعيد فى صحته
السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابى سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابى كنا نفعل كذا او
كنا نقول كذا ان لم يضف الى زمان رسول الله عليه السلام فهو من حكم الموقوف وان اضافه الى زمانه عليه السلام
فكذلك عند ابى الاسماعيلى وجماعة وعند الحاكم ابى عبد الله وغيره من قبيل المرفوع وحديث ابى سعيد من القسم الاول
هذا اى حديث عبد الله اثبت متنا اى ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابى سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة
فقال خطبنا رسول الله عليه السلام فقال فى خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر
مفترض الطاعة وهو الرسول عليه السلام وليس حديث ابى سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم
لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيكون اداء النصف
بطريق الوجوب واداء الباقى بطريق التبرع وانضاف الى ذلك الى حديث عبد الله حديث ابن عباس وهو ما روى
انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من بر على كل حر او
مملوك ذكرا او انثى صغير او كبير وهذا ذلك اى هذا الطعن الذى لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل
طعن بعض اصحاب الشافعى فى الشيخ الامام ابى زيد وتقسيمه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمنكر
فى التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بتصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض
فى هذا النوع ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم
الاعتياد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف بالرواية اكثر من اتقان من اعتادها
اما طعنهم على الشيخ الامام ابى زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كلى وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة
افراد الاحاديث واسنادها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه كل
ادنى بصير من المحصلين فكيف يخفى عليه مع غزارة علمه ومهارته فى كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب
والحسد والا فكيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعى وغيرهم
حيث ذكروا فى كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره الشيخ الامام اذ الاصح ان الاتقان سقط اعتبار العادة اى
اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد
فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف انه كان اماما حافظا متقنا
الا انه اشتغل بالفقه ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همته لا بد ان يقع خلل فى حفظ الحديث وضبطه
وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح
لان يكون طعنا وجعله شمس الائمة من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف والطعن
بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تاكيد الخبر واتقان الراوى فى السماع من غير واحد وقد ذكرنا بعضه اى بعض
ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر والاصرار على الصغائر ومثل العمل الحديث
الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث بعد بلوغه اياه ونحوها ومن طلبها اى
وجوه الطعن على التفصيل فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث مظنة الشىء
موضعه ومالفه الذى يظن كونه فيه قوله لا تعارض فى نفسها وضعا والتناقض فالتناقض عند
من لا يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند
من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول لا لمانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع
بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض بالدليل هذا هو الفرق

بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك
المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم منتفيا عن كل واحد لا محالة فيتحقق
التناقض فلذلك جعل الشيخ بينهما والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام وفى عامة الاصطلاح
هو اختلاف كلامين بالنفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا وهذا هو عين التعارض
فيكون كلامهما بعجز لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة مناقضة على شىء كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض
اى التناقض الذى استلزمه التناقض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فى ان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا
بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يتمكن
التعارض فى الحكم حقيقة فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا
اى الذى نشرع فيه باب المعارضة اى باب بياننا قوله وهذا

الفصل اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت
فى الحجج الشرعية او فى غيرها وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى حيوان ناطق وحمار وغيرهما
فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم منزلة
جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراك مورد التقسيم قوله وركن المعارضة كذا ركن الشىء ما لا وجود لذلك
الشىء الا به وانه يطلق على جزء الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة فان
ما فسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل وانما قيد بتساوى الحجتين ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا
مقابلة بين القوى والضعيف بل يترجح القوى فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور
وقيد بتضاد الحكمين اى بتخالفهما لانهما اذا كانا متفقين يؤيد كل دليل بالاخر ولا يقع التعارض وذلك اى
اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافى بين الشيئين لا يتحقق فى محلين لجواز اجتماع المتضادين
فى محلين حسا وحكما كاجتماع السواد والبياض فى محلين وكاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة وامها مع ان الموجب
واحد وهو النكاح فكيف اذا كانا اثنين ولا فى وقتين لما ذكر فى الكتاب ويندرج فيما ذكر اى اتحاد المحل ايضا فان
اختلافهما من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واختلاف النسبة يشترط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع
الضدين فى محل واحد فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج
وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة فى شخص واحد فى وقت واحد بالنسبة الى ولده ووالده قال شمس الائمة ومن
الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا اذا عرف التاريخ بينهما فيجرى التعارض بين
الايتين والسنتين ولا يجرى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا فان النسخ لا يكون الا عن
تاريخ وذلك لا يتحقق فى القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد منهم انما قاله لكونه روايه
والدراية لا تثبت بالاحتمال وكلام ان القرائتين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للاخر فكذلك اثنين وقد سمى
بعض العلماء التعارض الذى بينهما تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان فى النفى والاثبات سميا متناقضين
ونعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الاخر ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك
اذا قلت الجسم يقبح ويشوى لا يتناقضه قولك الجسم لا يذبح ولا يشوى اذا اردت به بدنه الجمل وبوحدة المحكوم
به فانك اذا قلت المكره مختار اى له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورايه
وشهوته ويندرج فيما ذكرنا ما ذكره من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط

لا يناقضه قول الحجة

لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا المكان او الزمان زيد ليس بجالس اي في زمان ومكان آخر كان المحكوم عليه
في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو زيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم عليه في الاول ابوة زيد
لعمرو وفي الثاني ابوته لخالد او قلت الخمر في الدن مسكر اي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر اي بالفعل اذ المحكوم عليه
فيهما امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء
وفي الثاني جميع الاجزاء فيتغايران وكذا اذا قلنا الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض الجسم ليس
بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد
وهما متغايران وبالجملة يشترط ان لا يتغاير احد الكلامين الآخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات فينفي احدهما
ما يثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة كذا اذا تحقق التعارض
بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه
ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل
بالآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا يصح في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب
العمل على كثير انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التي ثبت بها اذا
لم يكن فيه ذلك النصان تساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين الآيتين
وجب المصير الى السنة ان وجدت [illegible] وهو موضوع قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان
كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات الحكم الى الحادثة وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم
عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم توجد
فالى القياس ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم في حكم المعارضة سواء اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى
السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا
تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى
ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياس
فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي
على حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب
لا على التساوي وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال
الصحابة اي الكتاب متقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة متقدمة على القياس واقوال
الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وقيل معناه على الترتيب في الحجج بحسب اختلاف العلماء وذكر في بعض
الشروح واما قال وبين السنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما في
حكم المعارضة بين الآن في قول الصحابي شبهة السماع فيتقدم على القياس قوله وعند العجز يجب وعند العجز
عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يثبت او يوجد التعارض
في الجميع يجب تقرير الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيجيء بيانه فصار الحاصل
ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد التعارض من الدليلين ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول
ان كان التعارض بين آيتين فالمصير الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة
وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة
في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي شرحه ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس

في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوي ثابتا في عدد الحجج بان كان في كل جانب واحدا او اكثر فان كان في جانب دليل
واحد وفي جانب دليلان فاختلفوا فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الآخر الذي لم
يعارض يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الادلة وعند بعضهم لا عبرة لكثرة العدد وقلته في التعارض
وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده
في الصلوة باتفاق اهل التفسير ولا له السياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه
ورد في القراءة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا تعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لانه محتمل للنفي فذ يراد به نفي الفضيلة على ما عرف في نظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس
ما روى نعمان بن بشير انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها
انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوات قوله القراءتين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر وقوله تعالى يطهرن بالتشديد والتخفيف
ولا يقال ينبغي ان لا يقع بين القراءتين لانه انما يقع للجهل بالناسخ وهو ما يتمكن فيه من العلم او الاعتقاد لانا نقول
لا نسلم نزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول عليه السلام بعد ما نزلت القراءة الاولى
بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ فتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انا لما لم
نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين قوله لان القياس لا يصلح ناسخا لشيء
اصلا اما للكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد من ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين
الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما للقياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع
ولهذا لا بد ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأي في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في
المعاني المودعة في النص ايضا وبيان ذلك اي بيان عدم التعارض بين القياسين كذا يعني المراد من قولنا لا
تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري اي اذا احتاج الى العمل وان
لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة
واحدة قولان واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما
صحيحة والاخرى ناسخة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما كالحديثين اللذين رويا عن رسول الله عليه السلام بروايتين
مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق عن اللاحق كذا ذكر ابو اليسر فصار حاصل
ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على اي اصل فقال لان تعارض النصين كذا وتوضيح ما ذكر القاضي
الامام في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكنا جهلناه والجهل لا يطلق
عملا شرعيا والاختيار عمل شرعي واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح للعمل به لانه
جعل حجة للعمل به اصاب المجتهد الحق عند الله تعالى او اخطأ ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب
العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يكون له ايهما شاء من غير تحر كما في اجناس
ما يقع به التكفير قلنا قد بينا ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما
حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا بد له عليه

الطاهر كان له أن يتحرى ايضا لان الماء لاخلف له في حق الشرب فكان مضطرا الى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى اصابة الطاهر مامول فيه اولى بالجواز يوضحه ان في مسئلة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضى بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كانا نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزيه وذلك لانه ليس للستر او للثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه اصابة الطاهر مامول ايضا وقوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحرى الذى هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل بالاستصحاب الذى هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلى في ايهما شاء بناء على ان الاصل في الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلى عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحرى ووجوب التيمم في مسئلة الانائين مذهبنا ومذهب الشافعي يتحرى ويتوضأ بما يقع تحريه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عن استعمال الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحرى فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولانه متى يتوضأ بالماء الذى تحراه كانت صلوته بطهارة حقيقة من وجه ومتى صلى بتيمم كانت صلوته بغير طهارة حقيقة من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقة على اصله فكان الاول له اولى وانا نقول ان التحرى حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحرى معتبرا في هذه الحالة وقوله انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحرى وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم طهور مطلق لا بعدم طهور من وجه دون وجه فصار الحاصل ان الخصم جعل شرع التحرى مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحرى وقلنا التحرى ليس بدليل يتوصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة واذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحرى فيثبت العجز واذا لا يمكنه اعتبار التحرى حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحرى كذا في اسرار الاسرار لابي الفضل وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزم التيمم فالاحوط ان يريق الماء ثم يتيمم اليه اشار محمد ليكون تيممه في حال عدم الماء يقينا وان لم يرق اجزاه ايضا لانه عدم آلة الوصول الى الماء الطاهر وذكر الطحاوي انه يخلط الماءين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة وبعض المتاخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالماءين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة الغلظ الحدثين لزمه ذلك وقاس بسور الحمار يؤمر بالتوضى به مع التيمم احتياطا ولسنا باخذيه لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بماء يتيقن بنجاسته فتتنجس اعضاؤه ايضا خصوصا الرأس فانه بعد المسح بالماء النجس لا يطهر بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سور الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله وكذلك من اشتبه عليه القبلة عطف على مسئلة الثوبين اى كما ان صاحب الثوبين بالتحرى يعمل عند الاشتباه كذلك من اشتبه عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ولا يكون له ان يختار اى جهة شاء من غير تحر لما قلنا في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد منهما اى في الاجتهاديات وان كان كل واحد منهما صوابا في حق العمل فكذا الصواب في

من كل وجه وتعليق المؤمن يعرف ويدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن لانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل بما يشهد به قلبه ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة من حيث انهما حجتان في العمل بما ثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد صارا متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما في النصين في وجه سقط وفي وجه لا يسقط فعلنا فيه بحكم رايه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كما ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به لان ذلك اي القياس وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في النصوص ويتبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه فاما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اي لم يضع الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه الا انه اي لكن القياس لما كان ماجورا على عمله اي اجتهاده اخطأ الحق او اصابه وجب التخيير اي الحكم بالتخيير لاعتبار شبهة الحقيقة اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في حق العمل ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل بالقياسين جميعا كما قال الشافعي لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر لانه اي المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وغيره والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وتفرست وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وهو افرس اي اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن واما فيما يحتمل النسخ اي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة فجهل محض اي بناء على جهل محض بالناسخ بلا شبهة اي بلا شبهة حقيقة فيهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما اي في حق العلم والعمل جميعا قوله ولان القول بتعارض القياسين يعني اذا قلنا بتحقق التعارض في القياسين فلا بد من ترتيب حكم عليه وهو التساقط ويؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحق حقيقة اولى من العمل بلا دليل فجاز له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة فاما في تعارض النصين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما هو ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ قوله ومثال ذلك اي نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحري في تعارض القياسين مسئلتا الانائين والثوبين فان المسافر اذا كان معه اناءان احدهما نجس والآخر طاهر وليس معه ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي بل يصلي بالتيمم اي التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز هاهنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحري لما امكنه من اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحري وبدونه فهذا نظير تعارض النصين ونظير تعارض القياسين مسئلة الثوبين وهي لو كان معه ثوبان احدهما نجس والآخر طاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت هاهنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحري وهذا لان في مسئلة الانائين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء

في جهات تحرم جهة الكعبة واصاب الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه او بما قلنا في موضع من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسئلة القبلة واحد من الطرفين اي من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب التحري لما مر في مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحر وجب عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا تجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان فرضية التحري للمقصود وهو التوصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله واذا علم بذلك يعني اذا ثبت ان الجائز بالتحري لم يجز نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه تبين ان العمل به كان باطلا حتى لم يجز نقض حكم امضي انه بالاجتهاد عمله اي باجتهاد مثله وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لان الاول اي القياس الاول ترجح بالعمل به اي تقوى باتصال العمل به وقد تحقق جهة الصواب فيه لان الحكم بصحة العمل بنقضه الحكم بكونه حجة صوابا ظاهرا وعرض دونه ترجح جانب الخطاء في الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وقوله ولم ينقض التحري بالتحقيق في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم في اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحري بدليل فوقه بان تيقن بانه كان مخطئا القبلة في تحريه كما ينقض حكم امضي بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس مما ينقض به هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بالعمل بعد ذلك الاجتهاد فلا يؤثر في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي عليه السلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك في انتقاض العمل لانه لم يكن موجودا وقت الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي عليه السلم افتدى على اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب فانما الاثم حق للتقصير في الطلب فينتقض لفوات شرط الاجتهاد وهو عدم النص هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الآخر في المستقبل فعلى ما عرف في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل والانتساخ والتعاقب يجب العمل بالاجتهاد الآخر اذا تبدل رايه اليه والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز لادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحري والآخر خطأ فاذا جوزنا العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رايه وهو راي الاول على ان الصواب هو الآخر فيلزم العمل به كما اذا لم يعارض القياس الاول قوله وكذلك في سائر المجتهدات اي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الراي في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رايه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراي يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كما في النسخ الحقيقي هذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الراي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل آخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى ان الخلع فسخ مثلا فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها

على خلاف اجتهاده الحادث وكذا لا تحرم الوطئات السابقة ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج ثلاثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله واما الذي لا يحتمله اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحريه طهارته حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا ومعناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والآخر طاهر كله حقيقة او الآخر بعضها واكثر منها طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رايه على الآخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجز ما صلى في الثاني حتى لم تثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني وهذا وصف اي تنجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبتت في محل لا تتحول عنه الى مكان آخر ولا يرد الشرع بتحويلها لان الشرع لا يرد بتغيير الحقائق فلو قلنا بصحة التحري ثانيا كان تحويلا فبطل العمل به اي بهذا التحري الثاني بخلاف القبلة لانه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطاء جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الاول الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة يبينه ان الصلوة الى غير القبلة يجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا يجوز في حالة الاختيار فرضا ومن ضرورة جواز الاولى تعين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والآخر بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه وعلى هذا قال محمد في المبسوط لو لم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وسو ثيابه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قذر ولا يدري انه هو الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الطاهر فذلك حكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الآخر فكان صلوة اداها في الثوب الاول جائزة وما اداه في الثوب الآخر وجب اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله ومثال القسم الثاني وهو توزيع الاصول هذا النوع من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سور الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سور الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بين شيئين فوجب توزيع الاصول كما ذكر في الكتاب ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره لانه متولد من اللحم فيوخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به والقياس لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالراي باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعتين بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب توزيع الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب ويوضحه ما ذكر في الاسرار في مسئلة سور السباع واما سور الحمار فهو عندنا في حكم لحمه مشكل ليس بحرام بات وكذلك السور عندنا لا يوقف بينهما في حكم التحريم والتي سيدنا بوجه الا ان تحقق

الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الآخر وقد ثبت
رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكر الشيخ بعد هذا بورقة
ايضا فينبغي ان يحكم بنجاسة سوره ايضا الا ترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة
في لحمه باعتبار ترجيح الحرمة كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قال له كل من
سمين مالك وذلك محمول على الحل الثمن على ما عرف او على حالة الضرورة على ما روي في بعض الروايات انه قيل للنبي عليه
السلام انه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا في الحمير فقال كلوا من سمين مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو
المساواة في الخبرين او ادنى ذلك وكذلك ادعاء قدم ان القياس لا يصلح شاهدا فيهما غير مسلم لانه لنصب الحكم غير مسموع
ايضا لان ذلك فيما لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سور الحمار بسور الكلب في النجاسة
بعلة حرمة الاكل او بسور الهرة في الطهارة بعلة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان سور سواكن
البيوت الحق بسور الهرة في الطهارة وسور السباع الحق بسور الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا
هذا فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سوره ونجاسته
فان ابن عمر روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان
سوره طاهر وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وقد
تعارضت الآثار في العرق ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا
اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين واذا
ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء
ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا
تزول بالشك وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سوره من غير اشكال
لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان
الضرورة دونها في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سوره نجسا كلحمه
كسور الكلب لان طواف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان
الماء طاهرا وطهورا كسور الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت
قبل التعارض شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الآخر فبقي مشكلا
فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته وآخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا
لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد فوجب المصير اليه فبقي الماء طاهرا بغير اشكال و
ههنا الاصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا فان قيل لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منها بالشك قلنا نعم ضرورة تقرير الاصول
زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة
الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر
فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها لا اثبات التنجس بالكلية بدليل وجوب الجمع
بينه وبين التيمم فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسألة الاواني
التي تعرض لها قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين وقد وقع الشك في
زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا فاما في مسألة الاواني فان احدهما

نجس بيقين كما ان الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجاسة كما وجب استعمال المطهر وقد عجز عنه
باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالها ووجب المصير
الى الخلف ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسألة لانه كما يحتمل ان يكون نجسا
كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احترازا عن النجاسة كما في تلك
المسألة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعد ما توضأ به قوله فعلمنا ان سور الحمار طاهر يشير الى ان
الشك في طهوريته لا في طهارته عندنا وهو اختيار عامة المشايخ ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا
الوصف بالشك فكان السور طاهرا غير طهور وهو منصوص في غير موضع اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة
فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة غير مأكول اللحم او عرقها ثوبا فصلى فيه اجزأته وان فحش وعن محمد
ثلث مياه لو غمس الثوب فيه تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه وعند بعضهم الشك في طهارته
لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسور الكلب
فكان الشك فيهما جميعا وانما لا ينجس الثوب والعضو به لان اليقين لا يزول بالشك لا لانه طاهر حقيقة وكان
هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين
التراب لا انه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته و
نجاسته قوله وكذلك عرقه اي كسور الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح لان
النبي عليه السلام كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولانه مع الفروع في عرقه
ظاهر لم يكن به وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي فخر الدين في لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب
او البدن عن ابي حنيفة ثلث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية
الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني ان عرق الحمار نجس الا انه عفي عنه للحاجة
الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل ينجسه وهكذا روي عن ابي يوسف وذكر القدوري ان عرقه طاهر في
الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله ولبن الاتان اي هو طاهر ايضا كسورها وهو رواية عن محمد فانه نقل
عنه ان لبن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية نجس كذا في المحيط وذكر
الامام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير عن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وعن غير الائمة الصحيح انه
نجس نجاسة غليظة لانه حرام وليس فيه ضرورة قوله فسمي مشكلا لما قلنا ذكر في المبسوط ان سور الحمار مشكوك غير متيقن
بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون من احكام الشرع شيء مشكوك فقال
الشيخ ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة
ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا انه نعني به الجهل لانا لا نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم
وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله وكذلك الجواب في الخنثى اي ومثل
الجواب الذي ذكرنا في سور الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب في الخنثى
المشكل ايضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احد الجانبين على الآخر من الذكورة و
الانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور
في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيعطى اقل النصيبين في الميراث اعني
نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا ولا
تختنه الرجل والمرأة لاشتباه حاله بل يشتري امة تختنه من ماله او مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخنثى في الالف

ثم للتأنيث كما في حبلى وبشرى وكان ينبغي ان يقال الخنثى المشكلة وتؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام
الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا
للذكورة وقد يوصف الذكر به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر لعمرك ما الخناث
بنو قشير بنسوان يلدن ولا رجال قوله وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته
ومماته وجب تقرير الاصول فنجعله حيا في ماله حتى لا يورث عنه لانه كان ثابتا فلا نزول بالشك وميتا في مال غيره
حتى لا يرث عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله ومثاله ما قلنا في المخلص بين ما يحتمل المعارضة
من النصوص وبين ما لا يحتمل من القياس واقوال الصحابة اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامرأتيه
احديكما طالق او قال لامتيه احديكما حرة ثم اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل عين ثم نسيه بان قال لاحدى
امرأتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فان في المسألة الاولى يثبت له خيار التعيين
لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما في القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع فيما بقي
الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له
شرعا وهو معنى قوله لان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف اي بعد ما اوقع اصل الطلاق والعتاق فيهما بقي شيء
يحتمل التصرف اي الايقاع من قبل المالك وهو تعيين المحل اذ معناه بعد ما اوقع اصل الطلاق فيهما بقي محل يحتمل التصرف
وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فيبقى كل واحدة محلا للتصرف فبقي الملك اي بقاء الملك
في المحل دليلا لولاية الاختيار وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في العمل ثبت فيهما التخيير وفي المسألة الثانية
لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت اشتباها حقيقة بين المحلين
لجهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت له الخيار شرعا ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثباته صرف الحرمة
عن محلها الى غير محلها كما في تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت لكان فيه صرف
الحقيقة عن حجة الى ما ليس بحجة قوله واذا عرفت ركن المعارضة يعني لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا وجب ان يبنى عليه اي على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض
على سبيل العدم اي على وجه ينعدم به الاصل بان يقول لا اسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين
او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى آخر ما بينا فما ذكر من بيان حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير
تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله
شيء محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله عز اسمه الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة ولو
استدل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم قوله جل ذكره واحل الله البيع لا يكون لخصمه ان يعارضه
بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح ومثال الكتاب والمشهور من السنة مثل
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة قوله واما
الحكم فكذا انما يطلب المخلص من حيث الحكم لانه من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يثبته احد الدليلين غير ما يثبته
الآخر ليتحقق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان يثبت احدهما غير ما يثبته الآخر لا يثبت التدافع
لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها

مؤاخذ

مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست
بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم للكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة
بل خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا
عبرة به من حيث انه لم ينعقد حكمه كبيع الحر فكان الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
بمعنى قول الشيخ والغموس داخلة في هذا اللغو اي اللغو المذكور في المائدة ولم يجعل داخلة فيها ويكون الغموس بالكلف
واذا كان كذلك تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة فيها و
الثانية تنفيها عنها فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة
لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء والمؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ
المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذة المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب
ضرر لتكون زواجر عنها كلها لمصالحنا فلا تكون مؤاخذة كاملة لله تعالى وانما تتمحض في الآخرة والمؤاخذة
المنفية وهي المذكورة في سورة المائدة في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو مفسرة بما بعد الابتلاء اي المراد منها
نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته
احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع ثم انه دفع
نفي التعارض بطريق آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة
في الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على كسب القلب الذي هو
القصد لا العقد الذي ضد الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء كما يطلق على ربط
احد الكلامين بالآخر تقول عقدت على هذا اي عزمت واعتقدت كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة
قال الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى فصاح ونادى انني غير فاعل وقوله تعالى بما كسبت قلوبكم مفسر
لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو
فيجب فيها الكفارة والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وقال ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ولم يقل اذا حنثتم ولا يجب الكفارة
بنفس اليمين الا في الغموس فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها
في الغموس والمعقودة فقال الشيخ لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا نحتاج ان نحمل البعض
على البعض اي نحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه تغليظا في النص فانا
متى حملنا احدهما على الآخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة مهما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا
عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من
ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزم القلب لا يرتبط بشيء الا
انه يحتمل الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فاطلق عليها اسم العقد فكان مجازا ويؤكده
ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف
على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد وذكر الشيخ ابو منصور
الماتريدي انه تعالى نفى المؤاخذة عن اللغو في آية البقرة الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذة
بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذة

والمؤاخذات ثم فثبت ان المطلق من المؤاخذ ينصرف الى المؤاخذ في الآخرة

وكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة

في المعقود بالكفارة وفي الغموس بالإثم وفي اللغو لا مواخذة أصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة
دون ضرب النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في
العقد فلا يجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض أيضا إلا أن الشيخ أثبت التعارض بأن جعلها داخلة في اللغو لكنه
أبرأه في هذا الفصل وهو وهم لأن المواخذة يتصل بقوله سقط التعارض أو يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت
الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين الغموس إلا أنه يندفع باختلاف الحكم لأن المواخذة
إلى آخره قوله وأما الحال أي دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد فإن القراءة بالتخفيف تقتضي أن يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه
لأن الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض تقول طهرت المرأة إذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان
قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه كما ذهب إليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي لأن
التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع
التعارض ظاهرا لكنه يندفع باعتبار الحال بأن يحمل كل واحدة من القراءتين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع
على أكثر مدة الحيض لأنه انقطاع بيقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لأنه تعالى أمر باعتزالهن بمعنى الأذى
بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فبعد الانقطاع على أكثر مدة الحيض لا يجوز تراخي الحرمة إلى الاغتسال
لأنه يؤدي إلى جعل الطهر الذي هو ضد الحيض حيضا وهو تناقض وإبطال للتقدير الوارد في الحيض أو يؤدي إلى منع الزوج
عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهو الأذى وكلاهما فاسد ويحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع
على ما دون أكثر مدة الحيض لأن في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لتوهم أن يعاوده الدم ويكون ذلك حيضا
فإن الدم ينقطع مرة ويدر أخرى فلا بد من تأكيد جانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه وقد أقام الصحابة رضي الله عنهم
الاغتسال مقام الانقطاع فإن الشعبي ذكر أن ثلاثة عشر نفرا من أصحاب رسول الله عليه السلام قالوا إن المرأة إذا كانت أيامها
دون العشرة لا يحل لزوجها أن يقربها حتى تغتسل على ما ذكرنا أي لما انقطع التعارض فإن قيل قوله فإذا تطهرن
في القراءتين يأبى هذا التوفيق لأنه يوجب الاغتسال في جميع الأحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي أن يقرأ في قراءة
التخفيف فإذا طهرن ليتبين أن المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين أي حتى يطهرن بانقطاع حيضهن
وحتى يتطهرن بالاغتسال قلنا لما تبين أن تأخير حق الزوج إلى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من
الفساد يحمل قوله يتطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فإن تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير أن يدل على صنع كثير
كتبين بمعنى بان أي ظهر وكما يقال في صفات الله تعالى تكبر وتعظم ولا يراد به صنعه يكون بإحداث الفعل إليه أشار شيخ
الإسلام خواهرزاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد أن معناه توضأن أي صرن أهلا للصلوة كذا في المعاني وذكر
في شرح التأويلات أن الآية محمولة على ما دون العشرة لأن الغالب في النساء أن لا يمتد حيضهن إلى أكثر مدة الحيض ولا
يقتصر على الأقل بل يكون فيما بين الوقتين ألا ترى أن النبي عليه السلام قال في صفة النساء هن ناقصات العقل والدين
ثم وصف نقصان دينهن بأن الحيض أصابهن في الشهر ستا أو سبعا في صفتهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان
في علتهن بما ذكر فدل أن ذلك هو الغالب في علتهن والخطاب ينصرف إلى ما هو الغالب فدل أن المراد من الآية النهي
عن قربانهن إذا كانت أيامهن دون العشرة وبه نقول في القراءتين جميعا أما القراءة بالتشديد فظاهر وأما بالتخفيف
فلأن الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت إلا بالاغتسال أو ما يقوم مقامه على ما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال أيضا
فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فإذا طهرن دون تطهرن ليدل على أن الانقطاع بالاغتسال قوله وكذلك
أي وكما أن القراءتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال

الحال فكذا القراءتان في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان إذ الخفض معطوف
على الرأس فيقتضي وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب
الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيتعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب قوله وفي
ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لأن الله تعالى أمر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض لا على الخف
إذ لم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم فيقال قد صح ذلك أي عمل قراءة الخفض على المسح بالخف وإن أضيف المسح إلى
الرجل لأن الجلد إذا أقيم مقام بشرة القدم في الاتصال بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصح إضافة المسح إلى الرجل
وإرادة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم أي الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان
المسح مصادفا لبشرة القدم تقديرا كما أن الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فصح إضافة المسح إلى الرجل
وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهي أن المسح لو أضيف إلى الخف بأن قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لأوهم جواز
المسح على الخف وإن كان غير ملبوس ففي إضافته إلى الرجل وإرادة الخف إزالة ذلك الوهم وما ذكر الشيخ هو
اختيار بعض العلماء فإنهم أثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق فأما عند عامة المحققين فالمسح
ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية وعامة الكتب فإنه لو كان ثابتا به لكان مغيا إلى الكعبين
كالغسل وما قيل يحتمل أنه كان مغيا إلى الكعبين ثم نسخ بالسنة وبقي أصل المسح لا يخلو عن ضعف لأن النسخ إنما يثبت
بالنقل ولم ينقل عن أحد من السلف أنه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال أبو حنيفة رح ما قلت بالمسح على الخف حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار أو قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه ثم عند هؤلاء
القراءة بالخفض وإن كانت معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل أيضا لأنه أريد بالمسح الغسل في حق الرجل
لنكتة وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة مثلها وقول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وللتقارب بين
الفعلين إذ كل واحد منهما إمساس العضو بالماء والمتوضي لا يقنع بصب الماء على الأعضاء حتى يمسحها في الغسل
ويقال تمسحت للصلوة أي توضأت وقال تعالى فطفق مسحا بالسوق والأعناق أي غسل أعناقها وأرجلها
غسلا خفيفا في قول إزالة للغبار عنها [illegible] عليه ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن حقيقة
المسح قد أريدت بقوله وامسحوا برؤسكم فلا يجوز أن يراد به الغسل لأنا نقول إنما أريد الغسل بالمسح المقدر
الدال عليه الواو في قوله وأرجلكم إذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بأرجلكم دون المذكور صريحا فلا
يكون فيه جمع بينهما فإن قيل أي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الإسراف المكروه
لأن الرجل مظنة للإسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا ليمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء
عليها كذا في الكشاف قوله وذلك مثل قول ابن مسعود رض المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا تعتد بوضع
الحمل وقال علي رضي الله عنه تعتد بأبعد الأجلين أي بأطول العدتين لأن كل آية توجب عدة على وجه فجمع
بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رض هذا إذا لم يعرف التاريخ فإذا عرف تعين الآخر للعمل لأنه ناسخ وقد ثبت
تأخر قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن عنه حتى دعا إلى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما والمباهلة مفاعلة
من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعنته وذلك أنهم كانوا إذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا
بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رض التأخر دليل النسخ ولم ينكر عليه أحد فثبت أنه كان معروفا
فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله وأما الذي يثبت دلالة إلى آخره إذا اجتمع المبيح والمحرم
نقل عن عيسى بن أبان وأبي هاشم أنهما يطرحان ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة كالدليلين عند كل واحد منهما

تحرم
موليته ١ نعلم حوس والحرفي ١٦

على المولية ولا يعلم بتقدم احدهما انهما يبطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وفي القواطع لابي
منصور السمعاني اذا اقتضى اصلا لخبرين الحظر والآخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سوآء لانهما حكمان شرعيان
وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة والوجه الآخر وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط وعندنا يترجح المحرم لقوله
عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولان الحاظر يثبت جواز ترك هذا الفعل
لانه بين كونه حراما او مباحا وانما يثبت جواز فعله فيجب تركه ولما روي عن عمر انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية
وحرمتهما آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها يحرم عليه وطئ جميعهن بالاتفاق
ترجيحا للحرمة ولما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخا لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا
متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان
المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال او معنا ان الحاظر ناسخ بتقدير تقدم او تأخر لانه
اما ناسخ للاباحة الاصلية او الاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لانا سمعناها
فكان العمل بما هو ناسخ بتقدير اولى من العمل بالمحتمل قوله وهذا اي جعل الحاظر ناسخا للمبيح بناء على كذا
اختلف العلماء في الاشياء التي يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة او على الحظر
فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها هي الاصل
فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ما شاء من المطعومات واليه اشار محمد في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل
حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا
بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي وهو قول ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر
وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له
شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال من مكان الى مكان وقال الاشعرية وعامة اهل الحديث
انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول
شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة قال عبد القاهر البغدادي ونعني بالوقف عنهم ان من فعل شيئا قبل
ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور في شرح التأويلات
وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم بعينه فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب
التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء وجه القول الاول انه تعالى غني على الحقيقة جواد على
الاطلاق والغني الجواد لا يمنع ماله عن العباد الا فيما فيه ضرر فيكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده
والحرمة بعارض ولم يثبت فبقي على الاباحة ووجه القول الآخر ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة و
التصرف في ملك الغير لا يثبت الا بالاباحة من المالك فلما لم تثبت الاباحة يبقى على الحظر لقيام سببه وهو ملك
الغير ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحد
منهما فلا حكم فيها بحظر ولا اباحة ثم ان الشيخ اختار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق
على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام
واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلائق ولم يكلفوا
بشيء مدة ثم بعث الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك
اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان فان اول البشر آدم عليه السلام وهو كان صاحب شريعة قد اتى بالامر
والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعي وان فترت يحتاج الى تجديد النظر به كما قال تعالى

وان من امة الا خلا فيها نذير اي ما من امة فيما مضى الا جاء اليهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة
اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذي بين عيسى و
محمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الا
باحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فبقي الى ان تثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا هذا هو المراد
بكون الاباحة اصلا لا انها اصل على الاطلاق وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور به القول بالاباحة
او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدما وجدوا لم يتركوا سدى في زمان
فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة وتوضيح ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسألة وهذا الخلاف انما يتحقق
فيمن نشأ في شاهق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اي الوقف مذهب
ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن
شريعة وانما تكلموا في هذه المسألة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها وذكر ابو اليسر آخر هذه المسألة والصحيح من
الاقوال انه ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغه الشرع لا يوصف بالحرمة
ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع
فالاموال على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا
والانفس والاطراف على الحرمة لانه تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها بغير عصمة عن الاتلاف و
العصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف النفس والاطراف جميعا قوله وذلك اي ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح
مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وهو ما روي عن عائشة انه اهدي لها ضب فسألت رسول الله عليه السلام
عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام اتطعمين ما لا تاكلين فدل انه كرهه لحرمته اذ لو
لم يكن كراهة الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصاري بقوله اطعموها الاسارى وما روي
عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ
جاء رسول الله عليه السلام فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في الارض فاني
اخشى ان تكون هذه فاكفؤها وروي انه اباحه وهو ما روي عن ابن عمر ان النبي عليه السلام سئل عن الضب فقال لم يكن
من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه وما روي عن ابن عباس قال اكل الضب على مائدة رسول الله
عليه السلام وفي الآكلين ابو بكر ورسول الله عليه السلام ينظر اليه ويضحك فيرجح المحرم على المبيح وجعلنا دليل
الاباحة على ما كان قبل التحريم وحرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها كما في مسألة السؤر فعملنا بالمحرم وجعلناه
ناسخا للمبيح وكذلك الضبع اي وكالضب او الحمار الضبع فان المحرم والمبيح فيه تعارضا فالمبيح حديث جابر بن
عبد الله انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من رسول الله عليه السلام
فقال نعم والمحرم حديث ابن عباس ان رسول الله عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من
الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا وحديث جابر ان صح محمول على الابتداء وما يجري مجرى ذلك يجري ما ذكرنا من النظائر
مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله واختلف مشايخنا الى آخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا
والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والآخر
ناف فيترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت مخبر عن حقيقة و
النافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت اولى كما في قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا
تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل لانه مخبر عن حقيقة والمعدل مخبر معتمدا على الظاهر وكما اذا شهد شاهدان

والثاني يفيد التاكيد والتاسيس م

يخرج

ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شيء عليه فيترجح المثبت ولان المثبت يفيد التاسيس اولى من التاكيد وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي وحاصل ما ذكر هنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها في مسائل احديها مسئلة خيار العتق وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا وعند الشافعي لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو اسلمت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفؤ لها بعد العتق ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسئلة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها والاصل فيه حديث بريرة فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام ولو كان حرا لما خيرها وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت فالنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي لا يجوز لان الوطي حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع له فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شرا الصيد للمحرم وعندنا يجوز لان حرمة المراة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطي او قاصرا كاللمس والقبلة وليس في العقد ارتفاق فلا يحرم كشرا الجارية والطيب واللباس والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف او خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كانه كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلى هذا اخذوا فيها بالنافي وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب وفي الصحاح وسرف اسم موضع وفي المستغفري سرف على راس ميل من مكة بحائط ميمونة زوج النبي عليه السلام وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف ويجوز ترك صرفه بتقدير التانيث وصرفه بتقدير عدمه وقوله وانتفت الروايات جواب عما يقال ان على هذا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال انتفت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي واني اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد بانتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان رسول الله عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي لا تقع وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه ان زينب بنت رسول الله عليه السلام هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله عليه السلام فردها رسول الله عليه السلام عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله عليه السلام ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالمخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض فاخذوا فيها بالنافي دون المثبت والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه

يحرم

وهذا

مبق على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب فما يعرف بدليله اي يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بدليل او يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله وذلك اي العمل بالنفي الذي هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امراة قالت اني سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا اخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المراة بعض كلامي وقالت المراة كذبت فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان غير هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما لو قالت اني سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عمن يقول بانت منه امراته لان هذا في ضمير لا يطلع الناس عليه لكن ما تكلم به فان ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه فان شهد الشهود للمراة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين قولهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم ومالم يسمع منه يكون دليلا انه لم يتكلم به وذكر في شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق منها وهو اثبات وهو منع لشهادة الشهود على ان هذا اخر المقيد والانه لا نعلم وانا نخرج به كلمه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعي من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يطلع الناس على كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قال ذلك او لم يقل الا انا لم نسمع منه قول غير المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا تفرق بينه وبين امراته لان الشهود ما اثبتوا انتفاء الزيادة في ضميره لا في كلامه وانما قالوا لم نسمع وكما لم يسمعوا ذلك منه فلم يسمع القاضي ايضا وكذلك في الطلاق اي ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المراة الاستثناء فالقول قوله فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله وان قالوا لم نسمع منه كلمة غير كلمة الطلاق كان القول قوله ثم ذكر علة قبول الشهادة لما ذكرنا الان يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب آخر فحينئذ لا تقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير الكبير لشمس الائمة الا ترى انه يسمع من الرجل نعم ولا يفهم ما يقول قوله وما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا تقبل عليه اي فيه خبر المخبر بمقابلة الاثبات لانه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل موجب له ولان السامع والمخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة وهو ان لم تعرف المزكي منه اي من المزكى ان جد على ما يجرح عدالته فكان مال تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها والجرح يعتمد الحقيقة اي الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والعلة في قوله وقلما يوقف عليه عن العدم بطريق المجاز اي لا يوقف وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية مذهب عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح

إما أن يعين السبب أو لا فإن عين فإما أن ينفيه المعدل أم لا فإن نفاه فإما أن ينفيه بطريق يقيني أم لا فإن
عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجارح رأيته قد قتل فلانا المسلم بجرحه في وقت كذا ويقول
المعدل قد رأيته حيا بعد ذلك أو يقول الجارح رأيته في شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له
في ذلك اليوم فلم يشربها أصلا فههنا يتعارضان ويترجح أحدهما على الآخر ببعض أسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة
يقدم الجرح لأنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها أو ما نفاها يقينا فوجب تقديمه وينبغي أن يكون
مذهبنا هكذا أيضا لأن هذا التعديل نفي بدليل فيجوز أن يعارض الإثبات وسواء الجرح قوله دون ما سقط
بالتعارض في نفي الحجة وهو كون أحدهما نفيا والآخر إثباتا يبقى لإبقاء أضعفهما والآخر إثبات والنفي مبني على عدم
الدليل فلا يعارض الإثبات لأن هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الإثبات وسواء تحقق الرجوع إلى أسباب الترجيح
أن تجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه وإتقانه أولى من رواية يزيد بن الأصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فإن فوق
الضبط يدل على قلة الوهم والغلط والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه فسر الفقه على ما روى عن جابر بن زيد و
عطاء بن أبي رباح ومجاهد أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعني في عمرة القضاء
وهو حرام وكان زوجه إياها عباس بن عبد المطلب فأقام رسول الله عليه السلام بمكة ثلاثا فأتاه حويطب بن عبد
العزى في نفر من قريش في اليوم وكانت قريش قد وكلته بإخراج رسول الله عليه السلام من مكة فقالوا قد انقضى
أجلك فاخرج عنا فقال رسول الله عليه السلام ما عليكم لو تركتموني فأعرست بين أظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه
قالوا لا حاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله عليه السلام وخلف أبا رافع مولاه على ميمونة حتى أتاه بها
بسرف فبنى بها رسول الله عليه السلام هنالك هكذا في معرفة الصحابة للمستغفري وشرح الآثار للطحاوي وحديث
يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الأصم أعرابي بوال على عقبيه أتجعله مثل ابن
عباس ولم ينكر عليه الزهري قال أبو جعفر في شرح الآثار والذين رووا أن رسول الله عليه السلام تزوجها وهو
محرم أهل علم وثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء
كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك أيضا منهم عمرو بن دينار وأيوب السختياني وعبد
الله بن أبي نجيح فهؤلاء أيضا أئمة يقتدى برواياتهم وقد روي عن عائشة رض ما يوافق رواية ابن عباس رض وروى عنها ذلك
من لا يطعن فيه أحد أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق وكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم فما روى هؤلاء ذلك
أولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والتثبت والفقه والأمانة وما قالوا إن أبا رافع كان رسولا بينهما فكان
هو أعرف بالشأن وهو يروي أنه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد أما الولي فلا والعباس
ولي من جانبها فكان هو أعرف بحال أبيه وما روي عن ميمونة أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها
بعد الحل لأن العباس كان ينكحها قوله وصيغة بريرة وزينب لا نعرف الإثبات على ظاهر الحال أي خبر النافي
في حديث الحديبية وهو أنه عليه السلام خيرها وزوجها عبد وأنه عليه السلام رد زينب بالنكاح الأول بناء على ظاهر
الحال أي على استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم فإن من روى أنه كان عبدا بنى خبره على أنه عرف العبودية
ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الأول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب أيضا
وهو مشاهدة النكاح الجديد وأنه قد عرف النكاح بينهما فأما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح
الأول وإذا كان كذلك كان الإثبات أولى لابتنائه على دليل موجب للعلم مع أن رواية الرد بالنكاح الأول محمولة
على أنه ردها عليه بحرمة النكاح الأول أي لأنها كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره
ثم إنهم قالوا خبر العبودية وهو خبر بريرة راجح على خبر الحرية لأن رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن أبي بكر عن

عائشة وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما منها مشافهة وراوي خبر الحرية الأسود عن عائشة وسماعه عنها
من وراء الحجاب فكان الرواية الأولى أولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب والجواب عنه أن الثقة
فيما نقلنا أكثر لابتنائه على الدليل كما ذكرنا ولأن فيما نقلنا عملا بالروايتين فإنه لما روي أنه كان عبدا وأنه كان حرا
جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق
سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع أن الروايات لو اتفقت على أنه كان عبدا لم ينتف ثبوت التخيير إذا كان
زوج المعتقة حرا لأنه ما قال إني خيرتها لأن زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينتفي التخيير أيضا عند الحرية لأن
عدم العلة لا يدل على عدم الحكم وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله عليه السلام من كلام عائشة رض ويجوز أن يكون من
كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية ومسألة الماء أي النفي في مسألة الماء والطعام والشراب من
جنس ما يعرف بدليله لأنه إذا أخذ الماء من واد جار في إناء طاهر ولم يغب عنه كان في الإخبار بطهارته
معتمدا على دليل موجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالأصل لما ذكر في الكتاب قوله
ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة لا يترجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون رواته أكثر من رواة الآخر
عند عامة أصحابنا وهو قول بعض أصحاب الشافعي رح وذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال أبو
عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لأحد الخبرين لا توجد في الآخر
ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو وأقرب إلى
إفادة العلم من قول الواحد لأن خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب
على الظن حتى تنتهي إلى القطع ولهذا رجح محمد رح في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما إذا أخبر واحد
بطهارة الماء أو بحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة أو بالحرمة أو على العكس يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا
يؤيده أن في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمأنينة القلب إليه دون خبر
الواحد فكذلك في الإخبار وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد ولنا أن خبر الواحد وخبر
الاثنين والثلاثة وأكثر من ذلك في إيقاع العلم سواء فإن كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح أحد الخبرين بكثرة
المخبرين كما في الشهادة فإنها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين فما فوقهما في إيقاع العلم وكون كل واحد حجة
وليس هذا مثل الإخبار عن نجاسة الماء وطهارته فإن المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان في معنى الشهادة و
قول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به أوجب أما ههنا فالمخبر لا يخبر عن معاينة
فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين سواء هذا هو الفرق بين المسألتين كذا ذكر أبو اليسر ولقائل أن
يقول المخبر ههنا يخبر عن معاينة أيضا فإنه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام أو من غيره من الرواة فكان في
معنى الشهادة فينبغي أن يرجح خبر الاثنين على الواحد والصحيح ما ذكره الإمام شمس الأئمة أن هذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة فقد ذكر بطريق الإشارة في السير الكبير أن أهل العلم بالسير ثلاث فرق أهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق
فكلما اتفق فيه الفريقان منهم على قول أخذت بذلك ولو كنت انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين
صار إليه محمد وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف قال والصحيح ما قالاه فإن كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة
قال تعالى ولكن أكثرهم لا يعلمون وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال ما يعلمهم إلا قليل وقليل ما هم
ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف
إجماعهم أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطريق واحد والآخر بطريقين أكان يترجح ما وصل إليه بطريقين
إذا كان راوي الأصل واحدا فهذا لا يقول به أحد وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا

لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يندفع بكثرة الرواة قوله
وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة فان خبر الاثنين في باب
الشهادة حجة كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين ولم يجب
الترجيح بهما في رواية الاخبار حتى يكون خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار
بالشهادة غير مستقيم قال شمس الائمة ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى انه في رواية الاخبار
يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر
المثنى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين
وهو الزنا وكذلك ظاهرا بينهم الغلب الى قول الاربعة الترجيح ذلك لا يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وشهادة
الاربعة في الاموال ليعلم انه لا يؤخذ حكم الى دليه من حادثة اخرى فلم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله و
لكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد يعني انهم كانوا يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الافراد حتى لا
يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العدد بل يقولون
خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون
خبر العبدين والمرأتين فيترجح كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد
وخبر الرجل كخبر المرأة وكما في مسئلة الماء يعني اذا اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على العكس
يتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء
فتحقق المعارضة فيصار الى الترجيح باكبر الراي وان اخبر باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر
حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض
يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في الماء يثبت في الاخبار ايضا ثم انهم لما لم
يسلموا ذلك في العدد لا يتم الالزام عليهم بما ذكرنا فابطل عليهم كلامهم ليتم الالزام فقال ان هذا اي ما ذكروا
من ترجيح خبر الحرين والرجلين عدول عن اجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا
هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح
بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان و
بزيادة الفقه فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح
في العمل فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل بهما سواء
كذا اجاب الامام شمس الائمة قوله وهذه الحجج بجملتها اي التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص
والعام وغيرهما والسنة بجملتها بانواعها من المتواتر والمشهور والآحاد تحتمل البيان اي يحتمل ان يلحقها بيان
اما على وجه التقرير والتفسير او التغيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة وهذا الذي
نشرع فيه

باب البيان

...... البيان لغة الاظهار و
التوضيح قال الله تعالى علمه البيان اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه ودينه ويتفصل
به عن سائر الحيوانات قال الامام نجم الدين في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة
وهو امتنان من الله على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من
سنن الماضين ايضاح بسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب او القرآن فصل الحق من الباطل وقال تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اي اذا قرأه جبرائيل عليك يا محمد فاتبعه ما يحصل منه واعليك

راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار فقال وكما لا يجب ... عليهم لانه خلاف السلف لا يجب اعتبار بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابتة في باب الشهادة صح

بجملتها صح

البيان يتعدى ولا يتعدى

عن سائر الحيوانات صح

بتعليم

فاقرأه

بدل اذا انزلناه

فاقرأه حينئذ ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرائعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره
على لسانك بالوحي حتى تقرأه وهو المراد بهذا اي بما ذكرنا من الآيات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين
له فاصل بينه وبين ما يلتبس به وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا وغير مجاوز اي متعديا كابينا وغير متعد
كما سنبينه وكما ان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعب ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو
مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعب قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في
المثل قد بين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور
ليبني عليه قوله فالمراد به اي بالبيان في هذا الباب اي فيما نحن بصدده من تقسيم البيان او في هذا النوع المسمى
باصول الفقه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب
والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله الظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر واتضح وبان
الهلال اي ظهر وانكشف وكذا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه
انه اظهره اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات
ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا وقول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار
ايضا قال الجوهري والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك
كان جعله بمعنى الاظهار اولى من جعله بمعنى الظهور ودون الاظهار يلزم القول لان كثيرا من الاحكام لا يجب
على من لا يبتلى بها في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يبتلى بها في الآيات الدالة عليها لعدم تحققها لهم لان الظهور عبارة
عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة قد كان رسول الله عليه السلام مأمورا
بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل ممن وقع لهم العلم ببيانه فاكثروا
ومن لم يقع لهم العلم ببيانه قاصرا ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو مبينا للبيان
في حق الناس كلهم قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا عن ابن عمر قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب
الناس لبيانهما فقال رسول الله عليه السلام ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة قيل معنى تسميته بالسحر ان
بالسحر تستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح وكما ان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في
الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بحق في لباس المعنى الذي هو حق والاوجه ان يقال السحر في زعمهم
هو الاتيان بشيء يتعجب منه الناس ويعجزون عن الاتيان بمثله مع مساواتهم له في اسباب القدرة
وآلات الفعل والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس منه ويعجزون عن الاتيان
بمثله مع تساوي الكل في اسباب التكلم وآلات النطق فيسمى سحرا ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في
الكلام والتكلف للتحسين ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا
لانه مصروف عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق وقيل
معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان و
الحث على تحسين الكلام لان اول الحديث وهو قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا القرين الآخر
كذا في شرح السنة وذكر بعض الاصوليين ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر
بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فههنا امور ثلثة اعلام اي تبيين
ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة فمن
نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء

المسمى صح

بان صح

يدل عليه ايضا

مبينا

فعجب صح

تستمال القلوب صح

في زعمهم صح

تعريفات البيان

من حيز

من الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان
بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم تدخل فيه ايضا وبان لفظ البيان اظهر
من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به ومن نظر الى اطلاقه الى العلم الحاصل بالدليل اى جعله
بمعنى الظهور كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان والتبيين
عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح
النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل
على صحته انه من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة
الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراجه المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال
بينه لم ذلك لكنه لم يتبين وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن
غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام حسن الدلالة على المقاصد فالكل مفيد من كلام
الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل
وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وذكر السيد الامام ابو القسم
السمرقندي ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود
ومنه بيان المجمل واشار شمس الائمة في فصل بيان التغيير في اثناء الكلام الى حده وقال حد البيان غير حد النسخ
لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا واليه اشار الشيخ
ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما يصح عندك من هذه
التعريفات قوله بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس
الى النوع كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا البواقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان
يحصل بالضرورة ثم من عنده اقسام اتفق المشايخ على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامي المذكورة الا
ان الشيخ جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم
فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي
الامام ابي زيد ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى اخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان
بيان انتهاء الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل في
حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد
كان علم الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسام البيان باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم
كذا قيل قوله كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله عليم حكيم ان
الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا
لاحتمال غيره وذلك اى بيان التقرير مثل قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص
كان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر
معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص ومثله اى مثل ما ذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل استعماله في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه
في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذكر
في الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في

جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها
غير مهمل امرها والغرض في ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة
الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شان عن شان وان
المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوانات وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل
ان يقول الرجل لامراته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان الطلاق
وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا في الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح
حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان
ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذا
قوله انت حر موجب العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل ويستعمل في الخلوص
يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الردية ومنه طين حر اى خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل
حر اى كريم والحرة الكريمة وناقة حرة كريمة وسحابة حرة كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب
الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها قوله واما بيان التفسير فهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل
والمجمل والخفي وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المشترك والمجمل ونحوهما
مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل لان العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد منه بالبيان
وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ايضا مجمل ونحو ذلك مثل اية الربوا ثم لحق اى كل واحد من
هذه الايات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله هاتوا ربع عشور اموالكم
وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم وغير ذلك والنصاب في السرقة بقوله عليه السلام لا قطع فيما دون
ثمن المجن او لا قطع في اقل من عشرة دراهم ومحل القطع بقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند والربوا
بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث وذلك اى نظيره في المسائل الفقهية قول الرجل لامراته انت
باين او انت علي حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير فان البينونة او الحرمة
مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير
يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة وكذا اذا قال لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة
كان مشكلا لدخول الالف المبهم المفسرة في الاشكال فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا
الكلام تفسيرا له قوله ويصح هذا اى بيان التفسير موصولا ومفصولا لا يجوز تاخير بيان التفسير عن
وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة
الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب
الشافعي كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله ذهبوا اليه فكان الشيخ يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان ما فيه
خفاء متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقر ان لفلان علي
شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامراته انت باين ثم يكون له ان يبين متصلا
ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فتبين انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم
غير مستقيم على المذهب احتج من ابى جواز التاخير بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به
وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع

ولا نعل بالكل ان الحمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصود ايضا والاجمال والاشتراك للاعتقاد من وجوب
الاعتقاد ولانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي
فلا يجوز وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على
مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع
لا يعرف مراد المخاطب ولا نقول انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما في
الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني لانهم قالوا المعتبر في حسن الخطاب ان كان المعرفة
بكل المراد فلا يفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية
لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد بخطابه شيئا ما اما الامر او النهي او غيرهما وقد
اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا ان الفرق باطل وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تاخيره لان تاخيره
لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة في الحال فامكن الاقدام على الاداء واما تاخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صفة
العبادة فلم يمكن اداؤها في الحال وتمسك من جوز تاخيره بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
وعد البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل اللغة فيدل ذلك على
جواز تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره با
لتنزيل كما قال بعض اهل التاويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القران ومعلوم
ان جميع القران لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره
بالتنزيل وبينا قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه امر للنبي عليه السلام باتباع قرائته وانما يكون مامورا بذلك
بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله فاذا قراناه بعد الانزال ثم انه تعالى حكم بتاخير
البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه وبان الخطاب
بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في الحال مع انتظار البيان
للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اتم من الابتلاء بالعمل به فلان يحسن صحيحا من هذا الوجه الاترى
ان الابتلاء بالمتشابه الذي انسد عليه باب بيانه صحيح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان
اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو
متاخر الى البيان وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر او نهي او
خبر ويعرف مجموع ما وضع له الاسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفترقان وهذا القدر من التعريف
يصلح مقصودا في كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام
هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة الفاظ مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة وايضا فقد يحسن من الملك
ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه وانا اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما تعمل ويحسن من
المولى ان يقول لغلامه اني امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما ابينه لك غداة الجمعة ويكون
القصد بذلك التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ المجمل
والمشترك من غير بيان في الحال ليفيد اعتقاد الحقية ويصير المخاطب مطيعا بالعزم على الفعل عند
تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك قوله واختلفوا في تخصيص العام لا خلاف ان العام اذا
خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز
تخصيصه بدليل متراخ عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي

وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز
متصلا وذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به
المقيد والنكرة اذا اريد بها المعين والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان
المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير
به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق
به احتمال الى الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور ولو احتمال الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه
شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا
الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكن القول بكونه موجبا
للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل فهما سواء اي العام الذي لم يلحقه و
الذي لحقه الخصوص قوله لان البيان المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط
البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ في البيان
المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه بشرط كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو
بمعنى او لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر والنصوص المعربة
عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال
موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام قال شمس الائمة بيان
المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملحق
به تغييرا او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيه موصولا ومفصولا فاما
دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض
من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيه موصولا على انه
بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا وما ليس بيانا خالصا بل هو بيان من وجه لكنه
تغيير او تبديل من وجه لا يكون الا متراخيا جعل شمس الائمة الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل و
المصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل الناسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد
نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق والفرق
بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله يتقلب تصرفا آخر
وفي التغيير لا يتقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام عن
كونه ايجابا وينقلب تصرفا آخر على ما عرف قوله الاترى توضيح لقوله بل هو تغيير ومعناه الاترى
ان العام بعد التخصيص بقي موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مغيرا
لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط او معناه ان العام
بعد التخصيص بقي على العموم الذي هو اصله حتى اوجب الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مغيرا
اذ لو كان مغيرا لم يبق كذلك او معناه انه لو كان موجب الحكم في الاصل بطريق القطع وبعد التخصيص
بقي على ما كان فيكون مغيرا لا مغيرا فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب
العام والحجة بطريق الابتداء لمن ابى جواز تاخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع
والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني فاسد لانه اذا لم يقصد افهامنا

كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا
هذا ولانه لو لم تقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغرا بان نعتقد انه
قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان تجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه عنى
به ما قد عنوا به ولانه يكون عبثا اذ الفائدة في الخطاب ليست الا الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال
فاذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم
وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشي على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب
دليلا على تخصيص فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين
التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم
لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق وهذا بخلاف تاخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لا ظاهر له ليؤدي تاخير
البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى اقتلوا المشركين اقتضى بعمومه وجوب
قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب قتل اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اقتضى وجوب فعل على نعت وفي وجوب شي فعله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا
قال شمس الايمة لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه
عام وكون تاخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل وهذا بخلاف
النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فاما في حياة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التابيد في ذلك الحكم
ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما
وجب اعتقاد التابيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله عليه السلام على ان شريعته لا نسخ تنسخ بعده بشرع اخر
لنا ان قد جوزنا تاخير بعض خصوص الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تمسكوا به بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني
اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ
العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم معينة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان
بالتقييد يخرج غير المقيد عن العموم فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ بان تقييد المطلق ليس من
باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ
فلذلك صح متراخيا والدليل على ان الامر كان متناولا لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روي
عن ابن عباس انهم لو عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا
روي عن النبي عليه السلام فدل ان الامر الاول فيه تخفيف ثم صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد وان استقصاءهم
في السؤال صار سببا لتغليظ الامر عليهم والثاني ما قال عامة اهل التفسير والثاني هو المذكور في عامة كتبهم انه تعالى امر
بذبح بقرة معينة غير منكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تاخير بيان ما له ظاهر والدليل على ان
المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء لا ذلول ولو كانت نكرة
لما ساغ تعيينها لان وجه العموم بانه بقرة كانت ولانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكليفهم بامور
متجددة غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب
عليهم تحصيل الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة وان المذبوح
المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمامور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المذكورة المامور بذبحها

الاول

الاول انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك
الواجب قال الشيخ ابو منصور الماتريدي في القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى القول
بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن
حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اي الى البقرة المراد ذبحها
والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الاية عليه
بل الامر في الابتداء لاي بقرة معينة وان اضيف الى المطلق لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لا انه تعالى احدث حكما اخر
عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لونها وتولى الله تعالى بيانها
لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روي عن الخبر في احاد
الاخبار وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى بقرة لاجزأتهم يقتضي
ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضي انتقال الحكم في المقيد فيكون مردودا ثم
ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب
لانه بمعزل عن محل النزاع وان لم نجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا يجب
لنا الى حق فيه كما بينا في تخصيص العام فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيانه به لجواز اعلام
موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تاخير
البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتاخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها اي ادخل
في السفينة يقال سلكه فيه سلكا فسلك سلوكا من كل زوجين اثنين اي من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين
تاكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اي من كل زوج من اجناس الحيوانات اثنين ذكرا وانثى لئلا ينقطع تناسلها
بالغرق واهلك عطف على زوجين او على اثنين اي ادخل فيها نساءك واولادك فوجه التمسك ان الاهل عام
يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق اراد به كنعان وقد لحقه خصوص
متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم لحوق
التخصيص المتراخي به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اي سبق وعده
باهلاكه فانه وعد باهلاك الكفار جميعا واراد به امراته واعلة وابنه كنعان وكانا كافرين والثاني ان الاهل
مشترك يحتمل اهل النسب واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح ان المراد اهل النسب فسأل خلاص ابنه بناء
عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين لا اهل النسب وان ابنه الكافر ليس من اهله
لكفره فلا يكون داخلا في وعد النجاة وتاخير بيان المشترك جائز وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه
الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد باهلاك الكفار كان منهيا عن الكلام فيهم قال تعالى ولا تخاطبني في
الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص
ابنه بقوله ان ابني من اهلي فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء فعلى بمعنى مفعول
وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عليه السلام فقال يا محمد
اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اي السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اي عن النار مبعدون فاجاب بانا
لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص وانهم لم يدخلوا في هذا العام

لاختصاص خطابا لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى
والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم ولا يقال لو لم يدخلوا لما اورده ابن الزبعرى نقضا على الآية وهو
من الفصحاء ولرده رسول الله عليه السلام ولم يسكت عن تخطيئه لانا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء
على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل او مستعمل فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا
انتم عابدون ما اعبد وقد اتفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما
لا يعقل ونص فيمن يعقل والاصل في الكلام الحقيقة واما عدم رد الرسول عليه السلام فغير مسلم لما روي انه عليه
السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن
لمن يعقل هكذا ذكره في شرح اصول الفقه لابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك
لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة
والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
ثم بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية ومثل هذا الكلام
يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت وهو نظير انتقال ابرهيم عليه السلام
في محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة الى قوله ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لا انه انتقال حقيقة
فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لما توهم الخصم لا انه تخصيص حقيقة ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
ابرهيم عليه السلام واخبارهم اياه باهلاك قوم لوط بقوله تعالى ولما جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا انا
مهلكوا اهل هذه القرية وهي سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية
ولهذا قال الخليل عليه السلام ان فيها لوطا ثم خص منه لوط واهله بعد ما قال ابرهيم عليه السلام ان فيها لوطا
بقوله لننجينه واهله فدل على جواز انفصال المخصص عن العام قال الشيخ وهذا اي احتجاجهم بهذه
الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة لانفصال البيان اي الدليل المخصص به اي بهذا العام
فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اي كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه
محارب وازجره انه زان فدل على ان اهلاكهم بكونهم ظالمين فيكون هذا استثناء من حيث المعنى للوط
واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امراته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح وقد صرح في غير هذه
القصة بالاستثناء في آية اخرى وهي قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم
اجمعين الا امراته فثبت ان التخصيص كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة
في التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان
ومتصل ان كان من الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا
وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة
ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمي في انه في معنى التعذيب و
الاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في
حكم الارسال على ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا
لمعنى الاهلاك والتعذيب كما في الوجه الاول وقوله انا لمنجوهم في المنقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال بآل
لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون وفي المتصل كلام مستأنف كان ابرهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا

انا لمنجوهم والاستثناء الثاني من الضمير المجرور في لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما
يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط الا امراته كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان علي عشرة دراهم
الا ثلثة الا درهما فاما في الآية فقد اختلف الحكمان لان آل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والا امراته قد تعلق
بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله غير انه جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء
للوط لما كان لقول ابرهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين
معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا لان في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كما في تخصيص
جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكائيل وكما في تخصيص اولي
العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات او خوفا من ان يكون العذاب عاما
وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقد يعم
الكل على ما قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون جزاء وعذابا في حق الظالمين و
ابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكذا زكي ولم يثبت نظام عليه الكفر بل دعوته وان
ثاب نظام عليه الكفر ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يتيقنوا له ان العذاب الآتي على اهل القرية
من اي الطريقين وانه لم يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابرهيم عليه السلام
ان فيها لوطا طلب لرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة نجي وربه لوط عليه السلام وذكر في المطلع ان قول
ابرهيم عليه السلام للرسل ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في موضع آخر يجادلنا
في قوم لوط وذلك لانهم لما عللوا اهلاك قريتها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليه وتحزنا لاجله
المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم نحن اعلم بمن فيها يعنون بالبري
والظالم منهم لننجينه واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير ان ابرهيم قال ان
فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا وذلك اي سؤال ابرهيم عليه السلام عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه وقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة
الطمانينة القلب بالمعاينة ومنها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الى قوله ولذي القربى اوجب نصيبا
من الخمس لذوي القربى ولفظ القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن
عفان وجبير بن مطعم رسول الله عليه السلام في ذلك فدل على جواز تاخير التخصيص واعلم انه كان لعبد مناف اربعة
بنين هاشم ابو جد النبي عليه السلام والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو ولم يعقب ونسل الا الثلثة ولما
قسم رسول الله عليه السلام سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاء عثمان و
هو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم
وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك
الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم
لم يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام فتبين ان المراد من
ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متاخر فقال الشيخ هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص
العام وذلك لان القربى يحتمل قرب القرابة وقرب النصرة اي نصرة الشعب لوادي على ما يعرف في موضعه
انشاء الله تعالى فتبين عليه السلام بعد السؤال ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وتاخير بيان المجمل جائز
وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قرب النصرة وهو

قرب النسب ايضا كان مجملا للمعنيين اما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قرب النسب الذي هو موضوع
لا غير ثم اشار في آخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة يعني
من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بني آدم
فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فتبين
رسول الله عليه السلام ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان المراد بالعام
الذي تعذر العمل بعمومه وهو في حكم المجمل فيجوز تأخيره فهذا بيان النصوص المذكورة في الكتاب وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه امرنا بالاتباع ووعد البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن
العمل به من الالفاظ لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فيثبت انه يجوز بيانه متراخيا
وكذلك نص المواريث عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام
لا يتوارث اهل ملتين شتى وكذلك الوصية شرعت عامة متقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
ثم خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول عليه السلام متراخيا وكذلك نهى عليه السلام عن المزابنة ثم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من
ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان متاخر وهو خبر العرايا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن
القراءة على ما قيل اي اذا قرأه جبرائيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شيء من معانيه فعلينا بيانه
واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ويكون تحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة المراد من
قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدي هذا الى القول بان ...
... لذلك البيان بيانا الى ما لا يتناهى وان المراد بعض ما في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيرا او نحوه لانه
يجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا لما هو الحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون
بيانا محضا وذلك الخصوص في العام بمنزلة الصفة وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في
الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر
اقترن به الاجماع فكان في حكم المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به وخبر المزابنة لم يتصل بخبر العرايا
عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم

باب بيان التغيير

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله انما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا اي بتخصيص الجواز
في الموصول ثم اكد بقوله ولا يصح مفصولا واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء
فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار واي صلى ان اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول
بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او اخذ فم او عطاس او نحوها شرط
عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول صح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال
مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فانه استثنى بعدها
بطل وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وعن ابي
العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة تمسك ابن عباس رضي
بان سئل النبي عليه السلام عن قصة اصحاب الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه خمسة
عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن
اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق الى خبره وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام

قال والله لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لانه من جواز
احدهما يلزم جواز الآخر اذ لا قائل بالفرق ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الالهي واحد وانما الترتيب في جهات
الوصول الى المخاطبين وان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت الذي هو خير
منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبمثله استدل علي على ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما
حلف ايوب عليه السلام بضرب امراته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها لحل يمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى
وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث
لانه ايسر واخف وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح
الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين
ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وبمثله الزم ابو حنيفة رحمه الله ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه على مخالفة
جده في هذه المسألة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين
بايعوك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك او حين ما بدا لهم ذلك لم يبق خلافتك ووسعهم خلافك
فسكت ورده بجميل قال الغزالي نقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا
يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى
فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه اما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل
فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط
وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا
فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام واما استثناء النبي عليه السلام
بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله
تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما تخصيص الجواز بالقرآن
بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام النفسي في الازل بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة
على منهج كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن
العبارة التي تشعر بمستثنى منه قوله وانما سميناه اي هذا النوع من البيان بيان التغيير ولم نقتصر على
تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود الامرين كليهما واصل البيان والتغيير فيه وذلك اي وجودهما في
كل واحد من المعنيين يتبدل به اي تدل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل يتغير فيه فاذا
حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا
جواب اذا ولكنه اي التعليق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجود الحكم
وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان
لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بمنزلة المنابذة فلا يكون بيانا وهذا الكلام انما يستقيم على
اختيار القاضي الامام وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم
لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان ووجه التوفيق بينهما
انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا

باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلا يكون بيانا له ولما كان التعليق بالشرط
لابتداء وقوعه غير موجب بيع ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان وقوع الكلام غير موجب حكمه في الحال
شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي سمي اي التعليق بيانا وهو جواب لما اي انما قال
والكلام يحتمله لانه لا بد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك
المحتمل لا يكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام قوله وكذلك الاستثناء اي وكالتعليق بالشرط الاستثناء
في اشتماله على وصفي البيان والتغيير الف درهم اسم علم لذلك العدد اي العدد الذي هو مدلول الالف وهو
عشر مائتين فان اسم العدد كثلث وعشر ومائة وكذا علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره
او هو بمنزلة العلم من حيث انه لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يكون بطريق الحقيقة
وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانتفاء بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد في معنى الانسب عامة
وهي كون كل واحد عددا او النسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء او الكل وهو لا يصلح
طريقا له ايضا هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الازم وهو الجزء المختص
به وههنا ما دون الالف مثلا لا يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين وثلثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية
لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره الا انا نوضح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو
صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا لكان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل في المحل غير معلق
بالشرط يثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا
كذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء يثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء
به بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير لكنه اي الاستثناء
اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعض منع بعض التكلم اي منع التكلم ان يكون ايجابا في البعض
لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا فكان اي الاستثناء بيانا من حيث انه تبين ان البعض هو المراد
من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق بالشرط وذكر في التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف
بل رد لبعض فمن حيث قرر البقية كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا وما ذكر في بعض الشروح انه
سمي بيانا لانه تبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره الشيخ رحمه الله
لان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض ولكن بشرط توقف الاستثناء
به فكان النفي فيه بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان
الاستثناء بيان لانه يتبين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان
لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا والاستثناء يبين ذلك سمي
بيان التغيير لا تغيير محضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء
في قوله لفلان على الف درهم الا مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائين حقيقة وكذلك
الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصرح يمينا الا ان في الاستثناء ابطال بعض الكلام
وفي التعليق ابطال اصله بانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة الا ترى ان البيان هو الاظهار
والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء
والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجاز من حيث انه يتبين ان علم نسقا به درهم لا
الف درهم وانه يحلف لا انطلق قوله ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط فرق القاضي الامام

رحمه الله

وشمس الائمة بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة رحمه الله
التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة
للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه يتبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق
بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يتصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط والاستثناء تغيير
لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل لان التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون ايجابا بالواجب اصلا فجعل
الفرق بينهما وقال بعض الائمة ان الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب
الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير
موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاصل الحكم وهو الايجاب في الحال ولا يمنع من صلاحيته لانعقاده
علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة
للحكم فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا في قسم واحد وكانا من باب التغيير دون التبديل
فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذ النسخ يقتضي بعد
الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى ثم الفرق بين الاستثناء
والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات
لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي واعتقت الا سالما جميع العبيد او قال الا زينب جميع نسائي
طوالق او الا سالما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء وتطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان
معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى
منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير وبخلاف التقديم
في الاستثناء على النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا عائشة
احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حرف المستثنى منه في النفي
جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل
منه قوله واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وتقديم الكلام في التعليق
وهذا باب الاستثناء فنتكلم اولا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقيق معناه والكلام في تعريفه يتوقف
على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه
كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او
بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج
فلا يشتركان فيما تصلح جعله اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الاول على خلاف جنس
مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما
صح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عند
من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة وقد امرنا بالسجود الا ابليس او في المستثنى
في قوله له على مائة الا دينارا اي الا مقدار قيمة دينار او ثوبا وبدليل انه لا يجعل لمعنى لكن فكان مجازا ولانه
علم بسبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الا ترى انه ماخوذ من ثنيت عنان
الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى باقية على حالها

في المنقطع ولم تتغير ولانه لا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل
شيء لبطلان الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك
اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه
لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك
المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي الجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد
لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك اللفظي او بالمجاز لا يمكن ان يجمعا في حد واحد
لان احدهما مخرج من حيث المعنى والآخر غير مخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود
في الآخر لم يحتمل جمعهما في حد واحد وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها
مخرجا او غير مخرج وعلى تقدير التعذر فيقال في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج
وفي المتصل مع اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب ان المتصل هو لفظ اخرج به شيء من شيء
بالا واخواتها والمنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه
فلو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وذكر الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة
دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ مخصوصة عن قوله رأيت المؤمنين
ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل
بجملة بالا او باحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به اما شروطه فثلثة احدها الاتصال وقد بيناه
والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الا زيدا وزيد منهم ورأيت
عمامه الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة
لا للصحة والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس
بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث
مالي كان الاستثناء باطلا والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم
بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله علي عشرة
الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهب العامة الى جوازهما وذهب الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما
وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وقد تهجن قول
القائل رأيت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا استقبحوا ذلك واستثقلوه لم يثبت انه من كلامهم واحتجت
العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فدل على الجواز و
بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل
واحد منهما ليس باقل وقولهم هو مستقبح ممنوع بل هو استثقال وليس باستقباح ولئن سلمنا فالاستقباح
لا يمنع الصحة كقوله علي عشرة الا ثمن سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح صحيح واما بيان حكمه
فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي بحكم الصدر في قدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى
لعدم الدليل الموجب له لا ان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها وعندنا انه موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود

المعارض

المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص واصل الخلاف
في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام
من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء وعندنا التعليق يخرجه من
ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف
الا مائة صار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا يلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه لم يتكلم بالالف
كانه لم يتكلم به وصار عندنا كانه قال لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وكان الغزالي مال
الى هذا القول فانه ذكر في المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا
الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لا انه يخرج من كلامه ما دخل فيه لانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل
القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال قال فان قيل قوله اقتلوا المشركين الا اهل
الذمة اوان لم يكونوا ذميين تناول الجمع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه
ولذلك يمنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم
يقتصر والحق به ما هو بجزء منه وانه لم يتم موضع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى
الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان تعقل
الاستثناء بهذا المعنى مشكل لانك في قولك جاءني القوم الا زيدا ان قلت زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع
اهل اللغة في الاستثناء المتصل ان اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم منطوق به في تفاصيل العربية ولانا قاطعون
اذا قال العربي له عندي دينار الا ثلثا ونصف ثمن بان نسبة المذكور بعد الا الى جزء من الدينار ثم نقطع بان المقر
بعده هو الباقي وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء اليه
لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء
في كلام الا وهو كذب بعد اصالة الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع دفع الاشكالين
ان نقول لا حكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان زيدا منهم وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي
اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسائل المقطوع بها على وجه مستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات
وفيه توفيق باجماع النحويين ونحو فهم بانك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقض المذكور
فاستقام الامر في الوجهين جميعا قوله وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعني دل على الاختلاف المذكور اجوبة
الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال الامام القاضي ابو زيد لنا ولهم مسائل تدل على المذهبين
او دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني
ما ذكرنا من الاصل ليس منقولا عن السلف او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل وبيان ذلك اي بيان ان
تلك المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فقال انه تعالى
استثنى التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة
وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه
قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فينتفي صفة الفسق ورد الشهادة وكان ينبغي
ان يسقط الحد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة في حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة اليه لا غير
فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر والزنى وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصلنا

اداهم

حتى يجرى فيه التوارث والعفو عنه فيشترط في سقوط التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط
بمجرد التوبة الى الله تعالى كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى تاب الى المقذوف
واعتذر وعفا عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص قوله وكذلك اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه
الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما او معناه الا سواء بسواء فانهما
اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعنى ما يدخل تحت
الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع
فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقى ما وراءه تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل
بالاتفاق فثبتت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم قوله
وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل [illegible]
الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فتثبت المعارضة حينئذ في الكيل فيثبت الجواز في
بيع الحفنة عند الشافعى كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقال خصوص دليل
المعارضة يعنى الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه
لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص
في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ومنهم من يقرأ بالنصب لا بالرفع وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان
دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى
عن المخصوص نقلا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل
اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل الخصوص فيتغير لوجود المعارض فيه وهو ان يظهر به
ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل وهذا كله وهم والمعنى هو الاول وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون
اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث [او غلط] خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان يعفون
فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فيتناول عموم العاقلة والمجنونة والصغيرة و
الكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه الا ان يعفون اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة
به في حق الكبيرة العاقلة التي منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء
معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقى الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بحق
الكبيرة العاقلة التي يصح العفو منها قوله تعالى الا ان يعفون اى المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف
المهر وتقول المرأة ما رآني ولا خدمني فكيف آخذ منه شيئا او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اى الولي الذي
يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعى او الزوج فان امساك العقدة وحلها بيده واللام في النكاح بدل الاضافة
اى نكاحه او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا اليها فيقول قد تسببت الى بالزوجية فلا
يليق بالمروة استرداد شيء منها من مهرها يعنى الواجب شرعا هو النصف الا ان يسقط هي الكل او يعطي هو الكل
فاتى بالتنصيف انصاف الشريعة وتركها وبذلهم من اخلاق الطريقة قال صاحب الكشاف وتسميتها الزيادة على
الحق عفوا باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف
ما ساق اليها فاذا ترك حقه عفا وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الا ثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط

المطالبة

من الالف بقدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل
المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم نعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا
يكون كذلك فاذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة ويجب المستثنى بالامكان وههنا في
ان نجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لا للعين فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف في قول الرجل لفلان
على الف الا كر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان قال ولو كان الكلام عبارة عما
وراء المستثنى كما قلتم ينبغى ان يلزمه الالف كاملا لانه مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا اكثر عليه فكيف يجعل
هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا هذا بيان المسائل
التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على
اصول اخر فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفا بعضها على بعض يرجع
الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط او بناء على ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
في معنى التعليل لعدم القبول اى ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفى الفسق فيثبت
القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث حتى لا
يحرم بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة حيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت
هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي يثبت هذه الحرمة ايضا لان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
كانه قال القليل والكثير ثم استثنى المساوى وبعد الجمع بقى تكلما بالباقى وهو القليل والكثير الذى [illegible]
[illegible] وصار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام القليل ولا بالكثير على ما ليس بمساو له وكذا صحة الاستثناء
في قوله على الف الا ثوبا ليس مبنيا على ان الاستثناء معارضة ايضا بل لان عند ابى حنيفة ان الاستثناء المتصل
حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فمهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليه اذ الاصل في الكلام
هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت
المجانسة ويتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة بهذا الطريق اذ لا بد لها
من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فتبين بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على ان الاستثناء معارضة ويؤيده
ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعى بطريق المعارضة
والنفى فيه عن الشافعى ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة
انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج
بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الكلمتين المتضادتين
مع بقاء الكلام وهو عند استخراج بعض الكلام والتكلم بالباقى قال وانما حمل هؤلاء على جعل هذه المسألة
مختلفة اشكالات ترا اى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله ان اهل اللغة اجمعوا على
ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك
فثبت ان للاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه او
الدال بالنفى اى يعارض بذلك حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه وقد نص عليه
في بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع آخر الا ابليس ابى
ان يكون مع الساجدين لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال

لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا و
الثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة كلمة توحيد با
لاجماع وهي مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للالوهية
لله تعالى وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء
اذا جعل ح فلا مع التكلم لبعض البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية
عن غير الله لا باثبات الالوهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا ولا نعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن
لان غير الله لم يكن الها ولا يكون والله تعالى اله ازلا وابدا وانما نعني بالنفي التبري عن غير الله وبالاثبات
الاقرار بالوحدانية لله تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل معناه الا الله
فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد اي ومثل التعديل المذكور في كلمة التوحيد التعديل في قوله لا عالم الا زيد لان معناه
فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه متفرد عن غيره في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا
بهذا التعديل فلو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ
لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فهو ان الاستثناء لا يدفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان
الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه اذا لم يمنع عنه
مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه
يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى
مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء اصل التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف
وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا
لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له ثم المعارض
تدفع بجنس الاول وبخلاف جنسه كالمعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون
بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس فيتدافع
الحكم في قدر المعارض فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارض بلا اعتبار معنى وان كان خلاف جنسه
احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الاثمان عقد استيفاء للدين فان كان الدين من جنس
الدين يصير عين الدين مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى
اذا هلك او بيع بالدين شيء اصلا كذا في الاسرار قوله واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل
المعقول ايضا فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به او
معناه ان اصحابنا احتجوا بالحجج الثلث كما ان الخصم تمسك بثلث اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين على الالف للاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان
فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولاختص بالايجاب
كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة
انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة
ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لا يبقى بحكمه لم
يعتبر الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يمنعه الا انه لا يثبت الا ترى
انه لو ثبت حكم الالف بجملته في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه

نافيا لما اثبته اولا فيلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم
الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه وقوله فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يعقل الامتناع
لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اي جميعا
قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا
الوجهان اي لما قالوا انه استخراج فتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه
استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في
المستثنى قصدا لكنه لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة في الاستثناء لان حكم الاثبات
يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعدها ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا
ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام على ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
لانه ينسخ به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا
اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان
الاستثناء تعرض للكلام فتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض الحكم بنفي اخر بخلاف قوله
احدها اي احد وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ
فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو الكل والبعض ههنا فان الاستثناء المتوقف بالكل كما
ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى
الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق في الحكم شيء
بان قال عبيدي احرار الا سالما ومرزوقا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوالق الا زينب
وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة
لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة
ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق
المعارضة باعتبار شبه النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض
ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ولذلك امتنع تخصيصه
والثاني اي من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اي يستبد في افادة المعنى ولا يفتقر
الى شيء اخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل والاستثناء
فيما لا يستقل بنفسه بمعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره في افادة المعنى باول الكلام اما عندنا فلان قوله
الا مائة لا يفيد شيئا بدونه واما عند الشافعي فلانه لو قال ابتداء الا مائة فانها ليست على لا يكون مفيدا
ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين في
ذاتيهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا وعارض بعض
الصالح ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لصدره والتبع لا يعارض الاصل
بالاجماع قوله ولكنه اي الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح معارضا
ينبغي ان لا يكون له تاثير في الكلام بل يجب موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه فقال لما
لم يكن مستقلا بنفسه وكان في حكم الجمل بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام
انما يتم باخره وقد يتغير به مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على

أصح ليتبين المراد بأوله خصوصا إذا احتمل التغيير بآخره كالتعليق بالشرط قوله احتمل
مسند إلى الضمير الراجع إلى الكلام معنى فإن الجملة في قوله بعض الجمل في تأويل الكلام والكلام في
قوله وقف أوله الكلام من قبيل إقامة المظهر مقام المضمر أي لئلا يحكم بعض الكلام حتى يتم احتمل
الكلام وقف أوله على آخره وهذا أي ما ذكرنا من الدلائل لإبطال طريقة الخصم وهي أن الاستثناء يعمل
بالمعارضة لا لإثبات المدعى قوله والثاني أي الوجه الثاني من المعقول لتصحيح ما قلنا أي لإثبات
المدعى وهو أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وبيان ذلك أي هذا الوجه هو أن التكلم بدون أن
يكون له حكم أصلا أو يكون منعقدا للحكم سائغ أي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض قوله
ولا انعقاد له للحكم أصلا تأكيد لقوله ولا حكم له أصلا وقوله مثل طلاق الصبي وإعتاقه متصل بقوله
سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد الحكم أصلا مثل طلاق الصبي
والمجنون وإعتاقهما فإنهما لم ينعقدا للحكم أصلا وإذا كان كذلك جاز أن يكون الاستثناء من قبيل الممتنع
لمعارض كما قاله الخصم أو في قبيل ما لا انعقاد له للحكم أصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا بيانه
أي بيان الترجيح أن الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم إثبات ما ليس من محتملات اللفظ
به وذلك لا يجوز فإنه إذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه أي محكما أو منعقدا للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من
الحكم إلا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح محلا لكل التكلم بصدر الكلام لأن دلالته على تمام
مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه أصلا في بعض المواضع كأسماء الأعداد فإن اسم الألف مثلا لا
يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله أيضا بطريق المجاز فلا يجوز إطلاقه على تسعمائة أصلا ولو جعل تكلما
بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به أولى
وذكر في بعض كتب أصحابنا والحق مصنف الشيخ يعني العبارة وهي أن الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة
وقد لا ينعقد لحكمه فيتأمل أن إلحاق الاستثناء بأيهما أولى فنقول ما قلناه أولى لأنه عمل بالحقيقة وما قاله
الخصم عمل بالمجاز وبيانه أن الألف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بأن الحكم بقدر المستثنى يسقط
بطريق المعارضة مع أن الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الألف بل يوجب تسعمائة يؤدي إلى العمل بالمجاز فإن
تسعمائة غير الألف حقيقة فكان إطلاق اسم الألف عليه إطلاق اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء
مانعا عن التكلم بقدر المستثنى لحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لأنه يصير كأنه لم يتكلم بالألف وأنه قال لفلان
علي تسعمائة إلا أن قوله تسعمائة مختصر من الكلام والكلام مع الاستثناء مطول وهذا التقرير يشير إلى أن الألف
لا يحتمل غيره بطريق الحقيقة ولكن يحتمله بطريق المجاز وإليه أشير في المفتاح أيضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء
أن اسم التكلم العشرة في التسعة مجاز وإلا لما صلح قرينة المجاز لكن ما ذكرناه أولا أولى لأن أسماء الأعداد
نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالأسماء الأعلام علما من غير مرتجل إذا كان كلمة قد لكن وما ونحوها
أو اسم جنس كالرجل في كرخ فلذلك أي لما ذكرنا كون البعض محلا لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا قوله
فجعل تكلما بالباقي بقي بعد وإذا لم يمكن أن يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي فكان أي التكلم بالباقي طريقا
في اللغة يقول عشرة ومن إذا قرن بالكلام الاستثناء وتنقص أخرى يعني على اللغة الذي سوى عبارات
طويلة وهي الألف إلا مائة وقصيرة وهي تسعمائة وجعل الإيجاب والنفي بإشارته أي ثابتا بإشارته وفي بعض
النسخ وجعل للإيجاب والنفي أي جعل الاستثناء للإيجاب بإشارته وهو الأصح وقد عرفت أن الثابت بالإشارة
ثابت وإن كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق القصد فكان مجازا والأول

والنفي ... بإشارته

حقيقة لأنه بطريق الوضع بيانه أي بيان أن الإيجاب والنفي ثبتا بإشارته أن الأول أي موجب الكلام الأول ينتهي
بالمستثنى والإثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لأن كل واحد منهما مناف للآخر فيلزم من تحقق أحدهما
انتفاء الآخر ونحو فإذا قال ما جاءني القوم إلا زيدا كان الصدر إثباتا للمجيء على وجه العموم فبقوله إلا زيدا
انتهى ذلك الإثبات إذ لولاه لكان مجاوزا إلى زيد كما أن بالغاية ينتهي أصل الكلام وكذا لو قال ما جاءني إلا زيد كان
الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم فبقوله إلا زيد ينتهي ذلك النفي إذ لولاه لكان متعديا إلى زيد فإذا انتهى موجب الكلام
الأول بالاستثناء كالليل ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمنزلة الغاية فإذا كان الوجود غاية للأول أي
لموجب أول الكلام إذا كان نفيا أو العدم غاية إذا كان الصدر إثباتا لم يكن بد من إثبات الغاية لينتهي الأول
فكان الاستثناء من النفي إثباتا ومن الإثبات نفيا لا محالة لكن نحكم أنه غاية لا لأنه موجب للنفي أو للإثبات قصدا أو
هذا أي كونه نفيا أو إثباتا بالطريق الذي قلنا ثابت لغة أي ثابت بدلالة اللغة فكان مثل صدر الكلام أي فكان الاستثناء
في دلالته على النفي والإثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث أن كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح إجماعهم
على أنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي إلا أن الأول أي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا أي كون الاستثناء نفيا
أو إثباتا ليس بثابت قصدا فكان إشارة أي ثابتا بإشارة الكلام قال القاضي الإمام أبو زيد فأما قول أهل اللغة
الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي فإطلاق على ظاهر الحال مجازا لا حقيقة لأنك إذا قلت لفلان علي ألف
درهم إلا عشرة لم يجب العشرة لأنك نفيتها ولكن لعدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم دليل
الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا إنه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الأول مجازا وهذا
حقيقة قوله ولذلك أي ولكون موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا
أو إثباتا إشارة أخبر في التوحيد لا إله إلا الله ليكون الإثبات أي الإقرار بالوحدانية بطريق الإشارة ونفي الألوهية
عن غير الله بالقصد بأن يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الإثبات إشارة
والنفي قصدا لأن الأصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الأصل في الإيمان والإقرار باللسان شرط
لإجراء الأحكام أي ركن زائد على ما مر بيانه في باب حسن المأمور به فأخير في البيان أي في الإقرار الذي ليس بمقصود
أصلي الإشارة التي ليست بمقصودة فإن قيل النفي باللسان غير مقصود أيضا بل الأصل فيه القلب كالإثبات وقد
أخبر فيه النفي قصدا فينبغي أن يكون في الإثبات كذلك أيضا قلنا أي إنما أخبر النفي قصدا إنكارا لدعوى الخصوم
فإن بعض الناس ادعوا الألوهية لغير الله وأشركوا به غيره فأخبر النفي باللسان قصدا ردا لدعواهم ولهذا
ابتدئ بالنفي لأنه أهم فأما الكل فقد أقروا بألوهية الله عز وجل كما أخبر الله تعالى بقوله ولئن سألتهم من خلق
السموات والأرض ليقولن الله فيكتفى في الإثبات بالإشارة إليه لعدم النزاع فيه ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد
غاية للنفي إنما يستقيم إذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الألوهية لكن لو جعل نفيا للألوهية عن غير الله لا يصح
جعله غاية لأن النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء
منقطعا بمنزلة قوله تعالى إخبارا فإنهم عدو لي إلا رب العالمين فيكون الإثبات قصدا أيضا فأما قوله لا عالم إلا
زيد فنفي لوصف العلم عاما وقوله إلا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت
وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا إلى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي غير مقصود وإثبات
العلم له إشارة وذلك لأن هذا الكلام رد لزعم من يزعم أن غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يعترف
بكونه عالما فكان نفي العلم هو المقصود لأنه هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم إلا زيد نفى العلم عن غيره
قصدا وأثبت العلم له إشارة فإن قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي أن ينتهي الحظر في قوله إن خرجت

أو الشرط كان

الا باذنى بالاذن صرح كما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فلنا الاستثناء فى قوله الا باذنى من الخروج الذى هو مصدر كلام بدلالة حرف الالصاق اى لا تخرجى خروجا الا خروجا ملصقا باذنى فيكون فيه الخروج الموصوف غاية لا خص واحد منها فلا ينتهى الحظر بالاذن صرح فاما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن فاذا وجد انتهى الحظر لا محالة وفرق بعضهم بان الاستثناء فى قوله الا باذنى داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء فى قوله الا ان آذن لك فقد دخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله والاستثناء نوعان لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع فى بيان تخريج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان حقيقة وهو الاستثناء المتصل وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا ومجازه وهو المنفصل ويسمى منقطعا لجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يتعلق به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتعلق لان جعل مسندا الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجاز الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثانى دون الاول وكان حق الكلام ان يقال لجعل مبتدأ وجعل الاستثناء مجازا وعبارة شمس الائمة الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز عنه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله قال تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين كانوا فى سالف الدهر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه كذا فى التيسير وذكر فى المطلع اى فى عبادة من عبد هذه الاصنام الا عبادة اعبد له لانهم يعودون على عابديهم ضدا فى الآخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا ولان المغرى على عبادتهم الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال فانهم عدو لى ولم يقل لكم تصويرا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبت عبادتها وآثرت عبادة من الخير كله منه وأراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لينظروا فيقولوا ما نصحنا ابرهيم الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن بهذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل والعدو يقع على الجمع فانه مصدر العدو وان كان واحدا كثيرا الا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال انه جميع من عبدتم عدو لى الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول اصحاب النظر وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وشرح قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما فان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو واللغو ما يلغى من الكلام اى يسقط والتأثيم ما يؤثم فيه اى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما بدلان من قيلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما او مفعولان لقيلا يعنى الا ان يقولوا سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاما بعد سلام او تسليم الملائكة سلاما بعد سلام ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم

تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب اولان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هى دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا فى الكشاف والمطلع قوله وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع ذهب بعض مشايخنا منهم القاضى ابو زيد الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين احدهما ان التائبين غير داخلين فى صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به صفة الفسق وليس فيه صفة التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثانى ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا فلولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءنى القوم الا زيدا لم يدخل زيد فى حكم المجئ اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين فى الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اى لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شئ مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحد ورد الشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشئ مع ما ينافيه لا بالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل التائب لا تقبل شهادته وكالنساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقى مردود الشهادة كما كان وقوله تعالى لان معناه الا ان يتوبوا يعنى لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه حمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اى حتى يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر به موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شئ وفى الاستثناء الحقيقى لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر اى غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسى والقاضى ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانها تقتضى المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اى اجمعوا فيه الاحوال فقالوا القاذفون او لئك هم الفاسقون فى جميع الاحوال اى الحال التى هى القذف والغيبة وحضور القاضى وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا فى حالة التوبة ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء منقطعا لا يكون استثناء من الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان فى عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله لضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا فى وصف الفسق لما بينا فثبت انه لا تعلق له برد الشهادة قال شمس الائمة ولكن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء لبعض الاحوال اى واولئك هم الفاسقون فى جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا لحال ما قبل التوبة فلا يبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا للمعارض مانع كما توهمه الخصم قوله وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون اى ومثل قوله تعالى الا الذين تابوا قوله عز اسمه الا ان يعفون فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى هو حال من نصف

العَوَض حقيقةً لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى لهن النصف مما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم
في جميع الاحوال اى في حال الطلب وحال السكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا
كانت العافية من اهله بان كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقي نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي الامام
ابو زيد هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل يسقط بالعفو بتصرف
طارئ فكان الاستثناء منقطعا الا انه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله وكذلك اى مثل قوله تعالى
الا ان يعفون قوله عليه السلام الا سواء بسواء في انه استثناء حال ايضا لانه يحمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن
ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يناسب المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة
والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع
الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل
تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المسوى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل
قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلافها دون الكيل
في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوى والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا
اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او تفاضلهما
مع احتمال المساواة والتفاضل فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل
لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين والحفنتين فان قيل لا نسلم
ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من العين فيكون
معناه لكن ان جعلتموها سواء بسواء فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر عاما ولا تقييد في الكثير و
قولهم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا آخر وقد تضمن ههنا لانه لا يمكن حمله
على الحقيقة الا بان يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام
الموصوف بالمساواة اى لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويا وبين كانا او غير متساويا وبين الا الطعام المتساوي
المساوي فيبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويا وبين ولئن سلمنا انه استثناء
حال وانه ادرج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلث المذكورة بل القلة من احوالها كا
المفاضلة والمجازفة اى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا في الصدر قلنا حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز
حمله على المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا آخر قلنا قد قام الدليل على
هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يقم عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه الا ترى
ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جائز بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد منها جائز عند الخصم
ولا وجه لصحته الا الاضمار اى الاضمار حالية كذا فثبت ان حمله على المتصل اولى من حمله على المنقطع وقولهم
استثناء غير لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين وقولهم لا نسلم انحصار
الاحوال في الثلث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر
الا سواء بسواء ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء
الحنطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الحنطة سوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من خفي

الربع ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها
لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المراد منه مقدار متقوم ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت
وصف الكيل بمقتضى النص وبتصير كانه قال لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان
كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل
تحت الكيل توضيحه انه انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس
في الدار الا زيد يدرج في الكلام انسان لا حيوان ولا شيء فههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو
المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر شمس الائمة في اصول الفقه
ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال اى لا تبيعوا الطعام بالطعام في
الاحوال الا حالة التساوي في الكيل فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية ويتبين بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة
الموقتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في
المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبتت انما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت
حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا قوله واتفق اصحابنا الى آخره استثناء
الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق بين اصحابنا فيجعل الا فيه بمعنى لكن لعدم المناسبة بينهما
حتى الاستثناء لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان الالف لا يتناول الثوب
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص فيجعل نفيا مبتدءا الا انه لغو
بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس علي او لكن الثوب ليس علي ونفيه اى نفي الثوب لا يؤثر في الالف
اى في وجوبه لعدم تعلقه به كما لو قلت جاءني القوم الا حمارا لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم التعلق
الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس لي عليه ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ
الذي يدل على النفي اولى ان لا يمنع لان الدلالة دون الصريح واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدار
في العرف او الشرع من المكيل والموزون والعددي المتقارب من خلاف جنسه من مقدر آخر من خلاف
جنس المستثنى منه بان قال لفلان علي الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد لا يصح وهو القياس والمراد
بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلفظ به
لغة كاستثناء الكلب فان التلفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا اختلاف لما قلنا في الاصل
من ان استخراجه لا يصح فيجعل نفيا مبتدءا وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وبيان
ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء
وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء
منقطعا بمعنى لكن اى لكن الدينار او كر حنطة ليس علي فلا يؤثر نفيه في الالف كما في استثناء الثوب وان
فهذا بيان وجه القياس قوله فلم يتخصص عن النقص الذي هو متعلق في النقصان اى لم ينقص هذا
الاستثناء من الالف شيئا واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح
ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع و
يتعين الكر او الجوز ثمنا ويجب ايفاء الثمن بمقابلة ما هو مال وما ليس عال حالة ومؤجله ويجوز الاستقراض
فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثمنا حكميا ولكن الصور مختلفة فان الدينار غير الدراهم

وقد قلنا
تحرام

او الكر وغيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا من حيث الصورة ولكن يمكن ان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي
باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر من الالف وقد تبين ان الاستثناء تكلم بالباقي
معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة
في قوله على الف الا مائة واذا كان الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكر من
الالف لانه استخراج معنى ايضا واذا صح استثناء بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف
القدر المستثنى وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر ما ليته الكر من
غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كما في الاستثناء من الجنس وذلك اي بقاء صدر الكلام تسمية
بلا معنى في قدر المستثنى وهو معنى حقيقة الاستثناء فانه في الاستثناء الحقيقي وهو قوله على الف درهم الا
مائة بقي التكلم بالالف في حق المائة المستثناة تسمية من حيث الصورة لا من حيث المعنى فلذلك اي
فلانا استثناء الكر من الدراهم حقيقة استثناء بعضها منها معنى بطل قدره اي قدر المستثنى من الاول وهو
المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اي معنى المستثنى منه
والمستثنى مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب في الذمة الا
بطريق خاص وهو السلم فلا يصح استخراجه اي استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة
ومعنى وانما اعتبر المجانسة في معنى المالية لاثبات المجانسة بذلك معنى عام فلا يكون اعتباره اذ لو اعتبر
مثله ادى الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا وذكر القاضي
ابو زيد العرفي في الاسرار بعد العبارة وبيانه اذا قال لفلان على الف درهم الا دينارا فمعنى الدراهم
بمعنى ما هو مستخرج عن الالف فصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء
عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والكيلات والموزونات في صفة الوجوب
في الذمة جنس واحد تجب في الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام و
المداينات جميعا فسقط الوجوب عن الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر
الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعي فاما اذا قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا
وجوبا لانها لا تجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل استخراجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على
ما كان قبل الاستثناء وصار الاستثناء مجازا معنى ولكن ليس له ثوب على قوله وعلى هذا الاصل وهو ان
البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل
ولا يصدق ان فصل وعند الشافعي يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك
او المجمل فكان قوله وديعة بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا قال هي زيوف وقلنا قوله وديعة
بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب
الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اي على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك
جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيانا ان الواجب في
الذمة حفظها واداؤها الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصل المال وتغييرا لما اقتضاه صيغة الكلام من وجوب اصل
المال الى الحفظ فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لانه يصير نسخا لا تغييرا باول الكلام من وجوب اصل المال ان
رجع عنها اقرب قوله وكذلك الا خلاف قوله لفلان على الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان المغير
قوله اسلمت الى الا خ وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق في القياس وان وصل

لان قوله

لان قوله ولكني او الا اني لم اقبضها رجوع كان قوله دفعت الي الا اني لم اقبض في قول ابي يوسف رح الوجه لا
يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق
بقوله بشرط الوصل معناه اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس انه لا يشترط الوصل بل يصدق وصل
ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض
والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان كان ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في
القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سواء يوضحه انه اقر بفعل الغير
فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه
وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض
وكذا السلم اخذ عاجل باجل وكذا الاعطاء فحقه لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان
يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال
اسلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه راس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه
يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا واذا قال
دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني لكني او الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد يعني يصدق فيه واصلا
لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا
لاسم المسبب على السبب ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله
الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لانهما اي النقد و
الدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم تطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او
نقدا فلا يحتمل ولا العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا
ولا مفصولا فاما الاعطاء فهو اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك
هذا يصير هبة فيصلح ان يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض فيه بيانا لا رجوعا وذكر القاضي ابو زيد
في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الي عبارة عن الوصول فهما كلمتان تجب لكل
واحد منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان على درهم ودرهم الا درهما و
كذلك نقدتني عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قذفتك
الا انك لم تسمع لم يصح لانه استثنى اضيف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا للاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قذفا اياه لان
الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام
عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم
حنث وكذلك السلم والايداع عقد استحفاظ وانه عقد صحيح قبل التسليم اليه ونظيره ما اذا قال بعتك
عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بقبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على
الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله واذا اقر
بالدراهم قرضا او ثمن مبيع احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل
ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب
ما يجد والمودع يودع عنده ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا و
مفصولا وعلى هذا اذا اطلق ولم يبين السبب فقال له على الف درهم زيوف فانه يصدق اذا وصل لا اذا فصل

او لكني لم اقبض صح م

عندنا م

رضي الله عنهم

عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة على ما تبين فاذا لم تصرح
في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه فاما اذا بين جهة القرض او
الغصب او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فيتبين كل فصل على حدة فنقول اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن
بيع الا انها زيوف او الا انه نقد بلد كذا يصدق عند ابي يوسف ومحمد ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من
جنس الدراهم حتى يحصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلد اخرى سوى بلده ربما يكون زيفا في بلده
وكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا في هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا
لانه بيان المشترك وتغيير كقوله له علي كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي تصدق وان فصل الا ان
فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت
الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان علي الف
درهم الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة لم يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيافة
اسم لعيب وغش فيها تثبت بعارض صنع والبيع موجب سلامة البدل للمستحق بدون العيب فيصير دعوى
الزيافة من المشتري دعوى امر عارض بخلاف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب وقد كان
المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكر المشتري وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد
مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا كان راجعا والرجوع
عن الاقرار لا يصح موصولا كان او مفصولا وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا يكون
دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر تنويع وفي البيع موجب في نوع بعينه من النقود بل ينعقد على نقد
بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كما في ابتداء الشراء اذا
اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل في النقد اينما كان وبخلاف قوله
علي كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي والتركي في العبيد لان الحنطة
تخلق جيدة ورديئة ووسطا كما تخلق العبيد دميما وحسانا ووسطا والعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس
في الاصل الا ترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها والمشتري كان راها فوجدها ردية ولم يكن علم بها لم
يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك هذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لا زيافة فيها
ولو كانت النقود مختلفة وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر يستحق مثلها في ذلك لا ما هو فوقه فعلم ان الزيافة
عيب فكان بمنزلة ما لو قال بعتك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة وبخلاف قوله الا
انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وفي البيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الا مائة كذا في الاسرار
قال ابو الفضل الكرماني هما نظرا الى العرف فوجدا الزيافة كثيرة الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة نظر الى
الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض عنها الا اذا صار مهجورا شرعا وحجة فهذا اقرب الى الحقيقة
وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف واما اذا قال له علي الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على
الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو وثمن البيع سواء والاستقراض متعامل
بين الناس كالبيع وذلك في الجياد عادة وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان هاهنا يصدق
اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب
وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك هاهنا الا ان هاهنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبهة البيع من حيث
المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا في المبسوط كدعوى الاجل في الدين بان قال له علي الف درهم مؤجلا وعلي

باعنيها — بالخيار — الاجل

الف درهم من ثمن متاع بالخيار واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكر الطالب لان الاصل في
الدين الحلول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا وفي دعوى الخيار في
البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شيء على انه بالخيار ثلثة
ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط
الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان راجعا عما اقر به قوله واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية
باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها سواء صدقه في الجهة
بان يقول نعم كان الالف عليك ثمن جارية ولكنك قد قبضتها او كذبه في الجهة بان يقول ما بعتك جارية ولكن الالف
الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا وقال ابو يوسف ومحمد ان صدقه المقر له في الجهة
بان قال الالف من ثمن البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان علي الف درهم اقرار
بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت منها
ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بتغيب الجارية بالاتفاق عندنا
وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مدعيا تسليم المعقود عليه وهو منكر لذلك فجعلنا القول قول المنكر في
انكار القبض وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليك من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في
قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى
الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال وذلك على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان
قد يشتري جارية بالف فتأبق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح
ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وعليه فكان قوله لم اقبضها مغيرا للاصل
فانه يبطل المطالبة الواجبة في الحال الى ان تحضر الجارية وتبين ان محتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض
من احد محتملي البيع لانه من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا مغيرا الى هذا النوع
من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ولا يقال انه جارية لا اشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه
الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لانا نقول ان جارية لا اشار اليها ابقت فزيادة صفة الهلاك لا تكون
ثابتة الا بدليل اخرى ولا دليل هاهنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار فاما اصلا انما جعلاه
بيانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا
كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض وان كذبه في الجهة كان بيانا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له
من سبب ومقتضى مطلق الاقرار يستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان
بيانا بمعنى التغيير كذا في اسرار الاسرار ولابي حنيفة ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان
فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذي لا يعرف اثره
اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذ لا طريق الى
التوصل اليه فانه ما من جميع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود
عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه اقر بالقبض
ثم رجع عنه يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبائع
الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل فاذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان لا يكون
مصدقا في ذلك كذا في المبسوط وذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ان المطالب بالثمن موجب العقد

هذه المسئلة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما وبيانها انه اذا قال لفلان علي الف درهم

كنفي الوجوب ولا يتاخر الا بعارض يعرض على البيع او يقارنه مثل حيلة او عيب للمبيع كنفي الملك لا يتاخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر بقوله ما يتاخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا في موجب العقد بعد ما لزم موجبه بالاقرار بالبيع فلا تصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم تصدق دعي مطالبا بالثمن ولا يطالبه والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض بخلاف ما اذا قال على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه تصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتاخر به عن المطالبة وانما يتاخر بالكلام الآخر البيع فامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فطالب المشتري بتسليم الثمن فان قبض الجارية وهنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري حالم يحضر الجارية ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انه ستوقة فانه تصدق اذا وصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجياد يرد على الدراهم الستوقة فوجب ضمان المغصوب فكان قوله الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا عما اقر فكان بمنزلة قوله الا انه وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة تصدق اذا وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا الدين وكلمة على تتناوله لهما جميعا كما شمول الكلمة لا لحكم الشرع فما للشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما اللزوم بحكم اللغة وحكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي يثبت للبيع لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغيير بدعوى العارض انكارا للاصل بل يكون دعوى قوله والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح يعني لما ادعى او اقر بوجوب الثمن بمقابلة جارية لم يدع القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل فان قيل انما تعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح باخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كما صرح اذا صح بيته النقل يكون منقولا لا معترضا لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما عرف بيانه قلنا انما يبطل الدلالة بالصريح اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا جاء الصريح بينة النقل ثم جاء في سنة اخرى بمطلق البيع يكون معترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان نعتبر من النقاط الثياب الساقط تحت الاشياء يريد نعمة الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه دفعها وابطالها قوله وعلى هذا الاصل اي على الاستثناء يبتنى مسئلة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا اودع مالا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان قصر في الحفظ وان كان ماذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع وان كانت الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع ثم ان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء فانه قال محمد رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر فيها عاقل وذكر القاضي فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشي في شروح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فاما اذا لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما

الذي

الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظ كان بيانا لانه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليط لان الاستثناء تبيين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لغيره لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا تعتبر لصحته حال المخاطب وثبوته ولا يتوقف عليه بل باستثنائه تخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت الا الاستحفاظ ثم هذا الاستحفاظ لم يتعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا فبعد ما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد اصلا وكانه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه بعده كان ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي يضمن ولا يعالى لما تمكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظ وتلف كان تسليطا على الاستهلاك كما لو قرب السكين الى الصبي وقال له لا تاكل فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه لانا نقول الاختلاف في صبي يعقل لا في صبي لا يعقل الذي ان هذا الصبي لعله او اجاز الولي صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان لغوا ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقال ابو حنيفة ومحمد ليس هذا اي هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ ههنا يستثنى منه شيء على ان هذا العقد وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس العقد ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل والتحصيل ان يقول على هذا الحرف انا لا نجعل احفظ مستثنى من العقد بل انجعل قوله احفظ ولانه على انه استثنى غير الاستحفاظ من هذا العقد معنى وليس في ذلك عدم مجانسته كما نرى فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا للمعارضة اي من تصحيح قوله اودعتك هذا الشيء فاحفظ ليعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته تكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في البالغ دون الصبي فبقي التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رآى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان العارض صحيح في حق البالغ دون الصبي ولا يكون الواو في قوله والعقد وفي قوله والمستثنى للحال اي التسليط فوق فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا العقد مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يكن جعله استثناء حقيقة لهذه الموانع جعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فبقي العقد تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان وصار هذا اي كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا واحتج محمد في الاصل

بانه صبي وقد سلط على الاستهلاك حيث دفع اليه قال شمس الائمة وفي تقرير التسليط نوع اشكال من الكلام
اصلها انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما
مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالاذن له بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون اذنا لانه انما طلب
بهذا من لا يحفظ فهو كتقديم الشعير بين يدي الحمار وقوله لا تاكل بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة
الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم وهذا
بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في الدابة بطريق العادة والاصح ان
تقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده
اليه كان متمكنا له من استهلاكه بالغا كان المودع او صبيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا
على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لان التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط
على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا فان قيل هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك
يكون بالملك ولم يوجد حتى بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضا بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن
بيد حقيقية تفرع عن الملك وغير ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك انما يوجد في
اليد المتفرع عن الملك عند وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك النخ يقبل الفصل عن ملك الشجرة
واذا ثبت ان اليد التي كانت للملك انتقلت اليه تمكن منه شرعا بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار
يده ما كان متمكنا من قتل الادمي فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله ولان الايداع من المالك تصرف في
ملكه والمملوك في حق الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع والتسليط بثبت على عبارة بخلاف
ما لو قال اقتل عبدك فقتله لا يضمن لان ذلك استعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع
على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع اليه و
لهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع الى المودع بخلاف ما اذا قال له
ابلغه فذلك استعمال للصبي بالامر الا ترى انه لو كان عبدا صار غاصبا بالاستعمال بامره وهذا تسليط لم يتركه
قوله الحث لك ان تاكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه
لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره فان قيل لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن
والايداع عند ايداع عند من في عياله قلنا لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في
عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن
وليه فيصير في حكم البالغ قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي ان البيع على النصف اي
نصف العبد بالالف وانما دخل الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في الثمن وهو الالف لان الكناية
تنصرف الى المعهود المفصل في الكلام والمقصود ههنا المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء
يقع بالاهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء اليه لا الى الالف والكلام المقيد بالا
عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم وقوله على ان لي نصفه شرط معارض
يقع صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة
للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستقل بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فتثبت
بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد
ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يذكر النصف المشروط لنفسه في البيع لصار مبيعا بحصته

بالحصة كذا

ابتداء

ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد
فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان في الاول فائدة فوجب القول به كما في مسألة شرى امالي
المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست
بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على ان بخلاف عمل ان فقد
بينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الا ترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله وعلى
هذا الاصل وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة والمسألة على وجوه احدها ان يوكل بالخصومة
من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وفي غير
مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف وقد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز والثاني ان يوكله بالخصومة غير
جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد كذا ذكره الشيخ في شرح
الجامع الصغير كما ذكر ههنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يصح
لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قائم مقام الموكل فيملك ما كان الموكل مالكه لا باعتبار انه
من الخصومة والموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار
على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله
بالمعارضة بقوله على ان لا يقر علي لان من شرط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام
ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما او تبعا لا يصح استثناؤه كما وكل بالبيع على ان
لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان في البيع لا يجوز
لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز
استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان
الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا عمل له فيما ثبت
بطريق الحكم الا بنقض اي لا يملك ابطال اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة
ينتقض بانتقاضها وقال محمد وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه
لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يقبل
مخاصمته فكان له ان لا يقبل ولجواز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تتناول الاقرار على المجاز
لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن بانه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي
محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك
بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة تصحيحا لعمله واذا صار توكيلا
بالجواب يدخل فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا الجواب انقلب حقيقة
شرعية بدلالة الاجماع فانها تحمل على الجواب الواجب وتمنع عن الانكار عند معرفته المدعي محقا و
صارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مطلق
الجواب الى المجاز وهو الانكار الذي هو الخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له بلا شبهة فكان
استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة
حينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة وتوكله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار

اي يظن كلام

وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح
عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان
الاقرار تبدل حكمي للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار
ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار يتبين ان
مراده حقيقة اللغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز كما لو قال لاحد الشريكين بعت نصف العبد شائعا
من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء
حقيقة بل كان بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه
وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته
ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الانكار والاقرار فباستثناء
الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب
والجواب يشمل الاقرار والانكار صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل
لانه تقييد للاطلاق وهذا مع قوله على الطريق الاول لمحمد ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس عملا
بالحقيقة بوجه وذكر في المبسوط لو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار صح عند محمد خلافا لابي يوسف لان
انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك
بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان الانكار قد يضر الموكل صح استثناء الانكار
كما صح استثناء الاقرار والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا
التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام النيسابوري انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم
حتى يسمع عليه البينة والخامس ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا
عندنا خلافا للشافعي ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد في باب الوكالة
بالصلح وحكي عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسي ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك
ان تخاصم وتذب عني فاذا رايت مذمة تلحقني بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر علي فاني قد اجزت ذلك
كذا في المغني والله اعلم بالصواب

بيان الضرورة اي البيان الذي يقع بسبب
الضرورة فكانه اضاف الحكم الى سببه بما لم يوضع له وهو السكوت نوع منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل
على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه
لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما ضرورة الدفع اي دفع الغرور كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت
يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له
ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام فكانه قال فلامه الثلث ولابيه ما
بقي قوله ونظير ذلك اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح ولم يبين
نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب
هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل ولو بين نصيب نفسه ولم يبين نصيب
المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا احتياج اليه وهو نصيب نفسه
لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة

للاستحقاق وفي الاستحسان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل اخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب
خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة
في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احدهما كان بيانا في حق الاخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فههنا لما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة
الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فيصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا
عمل بالمنصوص عليه لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق قوله وعلى هذا حكم المزارعة ايضا يعني
اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج وهو جائز قياسا واستحسانا لان
من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق
بملكه البذر ولم يسم ما للاخر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكروا
ما لا حاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد وهو ما لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبعدمه لا يستحق شيئا وفي
الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي للاخر كان صاحب البذر قال
على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط قوله واما النوع الثاني وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة
حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية مثل ما شاهد من
بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقرر الناس على منكر محظور
فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان
سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في حيز المعروف خارج عن المنكر وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان
يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن الباقين الاصرار عليها واعتقاد
اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى كنيسته عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك
الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلفوا فقال قوم ان لم يسبق تحريم فتقريره
يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبق تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز
والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ يحتمل انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن
الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان الانكار ثانيا لا يفيد فلم يعاوده
واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول
الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة حراما في حق غير النبي فكيف في حقه
عليه السلام مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان
السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل
انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول
حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ وكذا اذا
بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما منقادا للنبي عليه السلام تجب تجديد الانكار دفعا للتوهم
المذكور وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ

ذلك سكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله ويدل في موضع الحاجة الى كذا لا يخلو عن اشتباه لانه ضمير يدل
ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقية
وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما
هو مراد المصنف يأباه العطف اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف وقوله في مثل
بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
سكوته عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض
النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الائمة حيث
قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة المغرور من بطء امرأة
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق ووالله هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن قسيط
ابعث امة فاتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت ذا بطنها
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده الغلام بالغلام و
الجارية بالجارية اي الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع وهكذا
روي عن علي رضي الله عنه في قصة السراء وكان ذلك بمحضر عامة من الصحابة فكان بمنزلة الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد
الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منافعها بدون ولد المغرور
وجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة
العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة
وقعت بعد رسول الله عليه السلام ثم لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد
وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة وما اشبه ذلك اي معنى اشبه تقويم منفعة بدن الولد عن تقويم
منافع الجارية المستحقة وضربها وما اشبهها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها ليست
متقومة او ما اشبه ذلك سكوتهم في تقدير الخف فوق العشر مع انه موضع الحاجة الى البيان يوجب ذلك اي
يوجب كونه بيانا وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اي تلك الحال هي الحياء على ما اشار
اليه عايشة رضي الله عنها في قولها ان البكر تستحيي يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على جواب لحول الحياء بينها
بين التكلم به وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرغبة في الرجال وكذلك النكول اي ومثل سكوت البكر النكول
وهو الامتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن اذا اخر عن محاربة صاحبه جعل
بيانا اي اقرارا بوجوب المدعى به عليه عند ابي يوسف ومحمد لحال في الناكل وهو ان تلك الحال امتناعه عن اداء ما
لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد توجهت بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه
عن ادائها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذ لم
لا يمتنع من اداء الواجب الا لامر اعظم منه على ما دل عليه حاله فيكون اقرارا بصفة الدلالة الا ان ابا حنيفة لم يجعله
اقرارا لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها
اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وانما وجبت عليه اليمين لحق غيرها
وهو رعاية حق المدعي لا لاداء ويحصل ذلك المعنى ببذل ما ادعى به فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل
والفداء لا الاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازا عن نسبته الى الكذب
لو كان نفيا للباقين كان فيه نفع كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الاخرين نفيا للباقين بدلالة حاله ثم

وهي ان الاقرار بنسب ولد موطوءته واجب وان نفي نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن
بيان نسب الآخرين بعدما وجب عليه الاقرار ببنوتهما لو كانا منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان
فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي ولا اتفاق ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الآخرين بالسكوت
لانهما ولدا ام ولد لانا نقول انما يثبت نسب ولد ام الولد اذا لم يعارضه نفي وههنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله
كما ذكرنا فلم يثبت به النسب قوله واما الثالث فهو السكوت الذي جعل بيانا ضرورة دفع الغرور مثل المولى
اذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا في التجارة عندنا وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته
عن النهي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك
شرعا والمحتمل لا يكون حجة كمن رأى انسانا يتلف ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه ان هذا
التصرف الذي يباشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من كسبه لا ينفذ هذا التصرف فكيف يصير ماذونا
له في سائر التصرفات فالحاجة الى رضا مسقط لحق المولى عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى اخر يتلف
ماله فسكت لا يسقط الضمان بسكوته وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح
الرضا فيه وهو ان لها عند تزويج الولي كلامين لا او نعم والحياء يحول بينها وبين نعم لما بينا ولا يحول بينها وبين لا فكان
سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبين ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يترجح جانب الرضا وكذلك
سكوت الشفيع عن الطلب فانه لا حق في الطلب للشفيع قبل الطلب وانما يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب
لم يثبت حقه وههنا حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضا المسقط لحقه ونحن نقول لو لم يكن سكوت
المولى عن النهي اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام
وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عنها عند حضور المولى اذا كان
ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل
يعتق او لا يعتق فكانه اتوى حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور
جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان
من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا رآه يتصرف ويؤدبه على ذلك وقد تأيد ما يرجح عليه ذلك شرعا لدفع الضرر
والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري والدليل عليه انه بعدما اذن له في اهل سوقه
لو حجر عليه في بيته لم يصح حجره لدفع الضرر والغرور فلما سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال
عدم الرضا في سكوته لدفع الضرر عن الناس كان اولى وقوله وهذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في
هذا التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته وليس في ثبوت الاذن
ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه
وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت اذا رأى انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام
الضرر حقيقة قوله وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى اي ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن
طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في
المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف او ينقض الشفيع
تصرفه عليه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله
غير موضوع للبيان بل هو محتمل كذا ذكر شمس الائمة ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا
سكت فقد رضي بالتزام الضرر على نفسه قوله واما النوع الرابع وهو السكوت الذي جعل بيانا للضرورة في الكلام

وكذا والكلام ليس في هذا الاصل فان الشافعي يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة
الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل
وعنده ليست بمبنية عليه وجه قول الشافعي وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير لانه عطف
عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى انه شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على
نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح
العطف مفسرا ثم لو صح ان المعطوف وهو الدراهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لها لم
يجب به شيء كما لو قال مائة درهم لان الوجوب بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف تفسيرا بقيت المائة مجملة فكان
القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد
العددين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب
الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا وجه قولنا وهو
الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اي عرفا واستدلالا اما بيان العادة فلتعارف الناس
والعرف في الاقوال كما في قوله لا آكل رؤسا اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييز المعطوف عليه وتمييز
في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا كقول الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما اي بمائة درهم وعشرة دراهم وبمائة درهم وعشرين درهما وفائدة ايراد النظيرين جواز حذف
تمييز المائة سواء كان تمييز المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء يعني كما يقال بمائة وعشرة
دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل الدراهم من غير فرق
فلما صلح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد كذلك يصلح عطفه عليها
مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك وليس كذلك اي كعطف الدراهم على المائة عطف ما
ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسر لها لان ما ليس بمقدر لا يثبت دينا في الذمة مثل ثبوت
ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من باب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدر الذي يثبت
دينا في الذمة حالا ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
كثرة الاستعمال لانه لا يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب
الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة في المعاملات جاز الحذف وصار العطف
مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه
بكثرة الاستعمال وهي توجد في المقدر دون غيره واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف
مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرا
على ما مر بيانه ولهذا لم تحل الذبيحة اذا قيل باسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف
يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف الاسم على الفعل ولا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد
في قولك دار فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف عليه اي يرفع
ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد وقوله اي المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف
اليه في المعطوف عليه بدلالة العطف فان المحذوف في قوله علي مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي علي مائة درهم و
درهم والعطف المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحية المعطوف لتعريف المعطوف
عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف من المقدرات التي تثبت ديونا في الذمة على الاطلاق

ليطابق قوله علي مائة فان موجب اللزوم في الذمة على الاطلاق لما بينا فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه
لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم والفرس فانه لا يثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يدل على المحذوف وتفسيرا للمائة
لان قوله علي مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا وليس ما ليس بمقدر كذلك فلهذا لا يصير المعطوف
عليه مفسرا بالمعطوف فتبين بما ذكرنا انا لم نجعل المعطوف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف
الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم انه شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف غيره
الجبر ليس كذلك وذكر في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف
عليه في الخبر كقولك جاء زيد وعمرو وهذه طالق وهذه والتفسير للمجمل يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم
المقصود عليه توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي الشركة
فيما هو خبر كما لو اخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخر او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا
مفسرا فاما اذا قال لفلان علي مائة وثوب فقوله وثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله
مائة الا انه اقل جهالة فلم يلتحق بما وضع تفسيرا وخبرا عن الجهل بل كان هذا الى القياس اقرب والمثل الاول
الى التفسير المصرح اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيه لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله علي
مائة جملة ظرفية وقوله وثلثة جملة اخرى عطف فيها ناقصة عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار
لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان قوله وقد قال ابو يوسف رح روى ابن سماعة عن ابي يوسف رح
في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشاة والقول في بيان
جنسها قول المقر لانا اي جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا ويكون جملة الكلام محتملا
القسمة اي قسمة الجمع وهي ان يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا تحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان
قسمة القاضي جبرا لا تقع الا فيما هو متحد في الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل
المفسر منهما تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار فلذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل قوله
وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب
العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف عليه مفسرا كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط وهذا الفرق مشكل فانه
عنده يقسم الرقيق قسمة جمع كالثياب والغنم فينبغي ان يساوي العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف
واجيب بان قوله في الرقيق انه يحتمل القسمة معناه ان القاضي لو رأى المتقاسمين على القسمة يقسم القاضي بناء عليه
ولا يكون هذا قسمة جمع بل يكون بيعا كذا في بعض الشروح منقولا عن شرح الجامع الصغير لكاني ولكنه مخالف
للروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما اذ المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان جنسا واحدا يقسم قسمة
جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وان ابى البعض واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف
موافقا لابي حنيفة في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم تقسمان قسمة جمع بالاتفاق
فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت فيها الاتحاد

باب بيان التبديل

وهو النسخ تكلم الاصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الآثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه
واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ونعني التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره الى آخره وقيل معناه النقل وهو
تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية
الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثله

مائي أصل الكتابين في الآخر قيل هو مشترك بين المعنيين لانه أطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الآخر لانه لم يتحقق الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب
لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الآخر تفاديا عن كثرة المجاز وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان
كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه له فتعين ان يكون مستعارا
من النقل لمشابهته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الآخر دفعا للاشتراك والاولى في الشرع
ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة فهو الابطال والاعدام متصور
وذكر في الميزان انه اسم عرفي عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان اسما
عرفيا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة وان لم يكن فيها معنى الاسم اللغوي يكون اسما منقولا
لا اسما شرعيا فكذا هذا وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجه على ما نذكر واختلفوا في
معناه شريعة ايضا اي في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه عنه وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به
وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث
لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام
العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا
يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت نحو
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للاول كما لو ورد بعد غروب
الشمس كلوا واشربوا فانه لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا
بالغروب وقوله مع تراخيه احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لا
نسخا وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد
لفظ المثل لان صاحب هذا الحد يقول تحقيق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له
والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه او
بيان مدة الحكم وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن موارده وزيفت هذه الحدود
بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق الموصل اليه غير مطردة
لان العدل اذا قال الحكم كذا يكون هذا القول خطابا او لفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
وزواله وظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل
النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا غير بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى
او عن الرسول عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وتدفع الاول
بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به
خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدل دال على ما ذكر بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال
على ارتفاع الحكم كذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا والثاني بان يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال
على ارتفاع الحكم فليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال
على ارتفاع الحكم واختار بعض المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي
احترازا عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل

في الميزان
والفحوى صح
وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
زاد صح
فقيد بالشرعي احترازا

لو بدليل
شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية
والاستثناء ونحوهما على ما بينا وقيل لا حاجة الى هذا التقييد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب
المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان او اتمام لمعناه بعد ثبوته والتقييد لم يمنع وشرط
ونحو ذلك وذكر صاحب الميزان والصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا واوهامنا
استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى قال ولا يلزم عليه الموت صريحا
لانه ليس في وهمنا استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت قال وما قالوا
من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير
نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع عن صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روي ان سورة الا...
كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان
لنسخه فلا بد من زيادة تصير جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد
وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون فسديد لانه عطف على النسخ
في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى الزيادة قوله هذا اي التبديل اصل هذه
الكلمة وهي النسخ حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل لا تفهم الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل وهو الناسخ
موجودا خلف الزوال اي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل للشيء خلف زواله وهو اي النسخ في حق
صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في
وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علم الله تعالى مبينا لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر شيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد
من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي فصار الحاصل ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة
وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم قال صاحب الميزان
هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا
واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل
باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لانتهائه وابطالا
لانه اي المقتول ميت باجله اي بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى
عليه بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى
كالحاصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في مسألة المتولدات وفي حق القاتل تبديل و
تغيير اي ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان كان عمدا
والدية على عاقلته ان كان خطأ قوله والنسخ في حكم الشرع جائز صحيح اختلف الملل واهل الكتاب
في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترق اليهود في
ذلك على ثلث فرق كذا ذكر في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا
وهم الذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وذهبت فرقة اخرى الى
امتناعه وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه والنقل الى جهة العقوبة للمكلفين
اذا كانوا لذلك مستحقين فكان المراد بقوله واليهود اي فرقة منهم فقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة دون

نصير بها جامعة
تشبيه الابطال
لمدة الحكم
مجتهد
لارتفاعه

دون الجميع وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابو مسلم عمرو بن بحر الاصبهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة
وانكر وقوعه في القران والمراد بعض من انتحل الاسلام وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان
انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور فتبين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ
جائز عند المسلمين الخ وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من
المسلمين تنسب الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب
كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف هذا من اهل الاسلام فالكلام معه
ان ثبت وجود النسخ في القران مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص
حولا على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية
للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعرف كان مكابرة واستحق ان لا يتكلم معه
ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك لكن لا اسميه نسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا
بشرعنا لا يكون نسخا وهذا لا يقوله مسلم اما من رده توقيفا اي نصا لا عقلا فقد احتج بما يروى عن موسى عليه
السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وزعموا ان
هذا مكتوب في التورية عندهم وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه
قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين قالوا واذا
ثبت ذلك عن قوم عندنا لم يحل لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبي بعدي وانا خاتم
النبيين لم تصدقوا من ادعى نسخ شريعته وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد عليه السلام وقالوا لا يجوز تصديقه
لاجل العمل بالسبت ولا يكون ان ياتي بمعجزة تدل على صدقه واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه من الشبه احدها
وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشيء يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه والنسخ يدل
على ضده اي نسخ كل واحد من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ النهي
بالامر او بالاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا في نفسه او عينه قبيح
والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله تعالى وذلك
كفر لان البداء ايضا من الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا لهم الامر
الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا اي ظهر
لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم اما ان يكون دالا على التابيد
او التاقيت وعلى التقديرين يمتنع قبول الخطاب النسخ اما اذا كان موقتا فان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ
لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك وان كان دالا على التابيد فكذلك اذ لو قبل النسخ
مع التابيد يلزم التناقض بالاخبار بانه مؤبد وغير مؤبد ويؤدي ايضا الى نفي الوثوق بتابيد الحكم بناء
على احتمال النسخ وتسلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده ولا بشيء من الظواهر اللفظية ولا تخفى
ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها ويؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون
به والثالث انه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعد وجوده او معه وارتفاعه
قبل وجوده او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان
لاستلزامه اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال
ومن انكر جوازه ووقوعه من انتحل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال وهو منفي في الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه

الباطل

في الكتاب الخ

الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يجوز واذا لم يجز في البعض يبطل القول بالفصل ولنا في ان
الابطال كالكتاب ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخت
كان مشروعا في شريعة آدم وبه حصل التناسل وقد ورد في التورية ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه و
كذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان زوجته حوا كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ
ذلك بعد من الشرائع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بما هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته وكذا الجمع
بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه جمع بين الاختين فقد ذكر في التورية انه خطب الصغرى
فقال ابوهما ليس من سنتنا في بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التورية وكذا العمل في
السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة
موسى عليه السلام حيث اوجب عليهم يوم ولادة الطفل فتبين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره ولكنهم يقولون على الاول لا
نسلم ان آدم امر بتزويج بناته الى يوم القيمة لجواز ان يكون هو المامور بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوقت بعد به حتى يكون تحديد عليهم نسخا
ولئن سلمنا كونه مامورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون
تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليالي لا يكون نسخا
لايجاب الصوم الى الليل وعلى الثاني لا نسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل انما ثبت ذلك
في حق حوا خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على
غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل مختصا به وعلى الثالث
ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ واجيب عن الاول بان
الاصل في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون قوم
الا بمخصص فلا يثبت التخصيص والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد ولا نقل ولا يصح التمسك بالاحتمال
فيما نحن فيه لان هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني لانا نقول قد ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام
بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم
لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظني على ما مر بانه غير معتبر قال العراقي لو صار
الدليل ظنيا بكل احتمال لم يوجد دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة
وغيرهما وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتحريم
بتناول جميع الاشياء ثابتة بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة واما الاعتراض الثاني
فلا محيص عنه ان ثبت الاختصاص الذي ذكروه كما دل عليه الظاهر قوله والدليل المعقول انه اي النسخ كذا
يعني لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني لصح ذلك من
غير لزوم قبح وبداء فكذا اذا بين احدهما متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان منتهى
الحكم الذي هو غيب عن العباد لكم فلا يكون هذا من البداء في شيء وبيانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لا بداء انا لا
نجوز النسخ في حكم يجوز ان يكون موقتا بعد ما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعد ما شرع والعدم احتمالا
على السواء وانما تعرض للاحتمال لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي واعدام بالنسبة الى المستقبل والامر المطلق
في حيزه للايجاب لا للبقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو
الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لغة لانه لطلب الفعل والايجاد لا غير وكذا الوجود ليس بعلة

للبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من موجب الامر السابق بوجه فاذا كان كذلك لم يكن
دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه ما لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام
الدليل الاول الا انه اي الا ان الامر حسب الظاهر وهو تقرر بقائه في اوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ وهو الحكمة
البالغة بلا اشتباه اي بيان الحق بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لا من باب البداء لان شرعية الاحكام لمنافع
تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم
بذلك الا الله العليم الخبير الحكيم جل جلاله فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لا من باب البداء قوله
بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا للبقاء او بجميع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء
الشخص وايجاده من العدم فان حكم الاحياء الحيوة واثر الايجاد الوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء
بابقائه هو غير الايجاد وكان او سقط من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الائمة ثم البقاء بعد ذلك
بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل اخر او لعدم ما يعدمه
وهو اسباب الفناء او معناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد
بقاءه لم يوجد اسباب الفناء قوله بابقاء هو غير الايجاد لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود
وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير الايجاد لو كان من افعال العباد الا
ان الغيرية لا تجري في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الابقاء غير الايجاد توسعا باعتبار تغير
الاثار وهو كالرمي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الاثار منه وان كان القتل غير الجرح
والكسر قوله اجل معلوم اي لهذا الموجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والاماتة
بيانا محضا لمدة بقاء الحيوة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البداء
والجهل بعواقب الامور ولم يتطرق اليه قبح فهذا اي النسخ مثله اي مثل الافناء ايضا فلا يكون بداء او جهلا
قوله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام كانه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرت ان لا يكون الاحكام
الباقية الى يومنا هذا مقطوعا ببقائها لبناء بقائها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل
المثبتة لها فقال هذا اي بقاء الحكم بالاستصحاب اي الحكم ببقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ
في كل زمان فاما بعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لا نسخ بدون الوحي وقد انسد
بابه بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لا نبي بعده فصار البقاء يقينا لا يحتمل
الزوال اصلا بمنزلة ما لو وجد نص على بقائه ابدا كالجنة واهلها هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان
المدة في حقنا فلا يكون بداء وذكر الاصوليون وجها اخر في جواز النسخ عقلا وهو ان الخصم لا يخلو اما ان يكون ممن لا
يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقول له ان يفعل ما يشاء كما يشاء
بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين
فان كان الاول فنقول لا يمتنع على الله تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت اخر كما امر بصوم رمضان ونهى
عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا ولا نعني بالجواز العقلي الا ذلك يبينه انه اذا
جاز ان يطلق الامر والمراد منه الى ان يعجز لمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه عنه واذا جاز ان
لا يوجب شيئا ابتداء ثم ينسخه وان كان الثاني فكذلك اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى
استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت اخر لمصلحة اخرى اذ المصالح مما يختلف
باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات واعتبر هذا بامر الطبيب للمريض بدواء

وله اجل صح

الى ان يعجز عنه م

من الزمان ثم يوجبه جاز ايضا ان يوجبه برهة من الزمان م

خاص

خاص في وقت لمصلحة وينهى عنه في وقت اخر لمصلحة اخرى يوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرمت
عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودل على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة
ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغنى بالفقر
وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولية
والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان ذلك كله تصريف الامور على ما يوجبه الحكمة ويدعو اليه المصلحة و
امتحان العباد وابتلائهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه
اما ان يكون دالا على التأبيد او على التوقيت الى اخره هو انه ليس بدال على التوقيت ولا على التأبيد صريحا بل هو
مطلق يحتمل التأبيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا ورد تبين انه كان موقتا وهذا التوقيت
يسمى نسخا وعن قولهم لو جاز النسخ لكان قبل وجوده او بعده او معه الى اخر ما ذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف
الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه
كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب بقطع تعلقه عنه وليس المراد من الرفع ان الفعل الذي هو متعلق الحكم
يرتفع ليلزم ما ذكرتم من التقسيم واما دعواهم التوقيف فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم
فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتورية المنزلة على
موسى عليه السلام وكيف يصح نقلهم تأبيد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعد موسى عليهم السلام
بالايات المعجزة والدلائل القاطعة ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد
التواتر في زمن بخت نصر فانهم واتفق اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم
الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد
خلاصهم من اسر بخت نصر وقد روي في اخبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تلميذ له
ليقرأه على بني اسرائيل فاخذوا التورية عن ذلك التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان ذلك
التلميذ قد زاد فيها شيئا ونقص منها شيئا فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث
نسخة في ايدي العنانية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ الثلث مختلفة
متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففي نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة
العنانية وفي التورية التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج عيسى
المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان التورية التي في ايديهم ليست
بموثوق بها وان ما نقلوه من تأبيد شريعة موسى عليه السلام وتحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام
وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام واقرب قاطع ببطلانه
ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على رسول الله عليه السلام مع حرصهم على دفع قوله ولو كان صحيحا عندهم
لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي عليه السلام ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم واما
قوله تعالى لا يأتيه الباطل الاية فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده
ما يبطله والله اعلم بالصواب من بين يديه ولا من خلفه م — محل النسخ محل النسخ حكم لما ثبت ان
النسخ بيان منتهى الحكم انتهاء اي في حقيقته وان كان رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل الوجود و
العدم اي يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احد الامرين على السواء ليكون النسخ بيانا لمدته
وذلك اي كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اي بمعنيين احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا

تصريف

يحفظ م

تأبيدهم

في نفسه للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا لاستمر عدم مشروعيته كالكفر والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا لاستمر مشروعيته ضرورة كالايمان بالله تعالى فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة والوقت اي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني لم يلتحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذي هو بيان منتهى المشروعية به اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير بقوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فبيانه ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اي مع جميعها مثل الرحمن السميع والعليم والحكيم وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والاماتة التي هي من صفات الفعل عند الاشعرية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بحال اي في حال الاكراه وغيرها واتى مثلا ان النسخ لا يجري في واجبات العقول وانما يجري في جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان او مستقبلا لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى الكذب فلا يجوز وقال بعض المعتزلة والاشعرية بجوازه في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف سنة ثم يقول اراد به تسعمائة او قال لاعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت به العشرة لانه اذا كان كذلك كان الناسخ مبينا ان المراد بعض ذلك المدلول كما في الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده معا كان تناقضا ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فمنع في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه عن الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى ثلة من الاولين وقليل من الاخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله تعالى ثلة من الاولين وثلة من الاخرين وبقوله تعالى لادم عليه السلام ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سواتهما وبظواهر ايات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعمل سوءا يجز به ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك فاسد والقول الاول هو الصحيح لما بينا ان النسخ توقيت لا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يبقى اعتقاد الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقاد خلافه بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ ويحمل الاية صحة ارادة تسعة اذ من لفظ الالف والاصح ورود النسخ على ما التخريج تابيد على ما بينت فاما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى ثلة من الاخرين ليس بناسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الاية الاولى اذ الحكم القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرقا اخرى بعد نزول الاية بتضرعهم او بتبعية الرسول اخبر عنهم بقوله وثلة من الاخرين وقيل الاية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة وكذا قوله ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ وكذا ايات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في موضعه تخليد اصحاب الكبائر وهذا اذا كان الخبر عن الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام

وطى

انم

صلى الله عليه وسلم

سابقوا الامم اكثر من سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة

الزوم

الشرعية فهو والامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى او رسوله عليه السلام بالحكم مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعد الحكم بنسخ الاول باتباني قوله واما الذي ينافي اي الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فتلبثه اما التابيد صريحا مثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يحتمل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يحتمل الزوال لان بعد التنصيص على التابيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ومثل قوله عز وجل وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمدا عليه السلام واظهره على الدين كله كذا في المطلع وفي الكشاف متبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى وعن ابي زيد فوق الذين كفروا اي فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تابيد في الحقيقة لان المؤمنين ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين ابدا ضرورة وهذا نظير قول عمر رضي الله عنه نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو لم يكن خائفا من الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خاف ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتابيد لانا نقول المقصود ايراد النظير للتابيد نصا لانه لم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردهما ومن القسم الثاني تابيد الجنة والنار لان اهلهما لما كانا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة والثالث واوضح مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد وليس لهذا مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود لان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست بموقتة بل هي ثابتة بالاطلاق واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والشيخان اي المصنف وشمس الائمة وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب عليكم ابدا لا يقبل النسخ لتاديته النسخ فيه الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولانا لو فرضنا لم يلزم منه محال ولان في العرف قد يراد بلفظ التابيد المبالغة لا الدوام كقول القائل لازم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا ولغير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله

ذلكم

صوم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الفعل لما بينا جاز نسخ الآخر ايضا وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب
المقيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبداء لان معنى التابيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما
غير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا لا يجوز تخصيصه التابيد
بمنزلة التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه
الدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى من قال بجواز فناء
الجنة والنار واهلها وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام
اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام بين الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان
دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة لفظية او غير لفظية
دالة على المراد من غير تخلف عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا فاذا
كان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا نظير النسخ في اللفظ المتناول للاعيان
فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض
بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ فان قيل قد يجوز
تخصيص اللفظ العام متاخرا وليس ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متاخرة قلنا ذلك ليس بتخصيص
عندنا بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بنى ذلك على ان موجب العام ظني عنده وان التخصيص
بيان مغير فيجوز متاخرا وقد تقدم الكلام فيه والفريق الاول لم يسلموا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيد
بالتابيد مثل صوموا رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم
من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فان لا يلزم من صوموا رمضان ابدا الا ايجاب يكون الصوم مؤبدا
مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صوموا رمضان هذه
السنة ثم نسخه قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف قبله بالنسخ كانقطاع المكلف
عنه قبله بالموت ويكون التابيد معلقا بالشرط وهو عدم النسخ اي افعلوا ابدا ان لم انسخ عنكم كما في قوله
افعل كذا في وقت كذا معتبرا بشرط عدم النسخ اي افعل كذا في وقت كذا في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك هذا حاصل
كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتابيد او التوقيت قد نسخ شرعيته
بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعده فلا يكون فيه كثير فائدة قوله فصار الذي لا يحتمل النسخ
اربعة اقسام ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به ما ابد نصا او دلالة
او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتابيد او التوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمل كالايمان
بالله تعالى وصفاته لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام
وهو صفة بعد صفة كالشراء تثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه
بل بقاؤه بدليل آخر مبق او بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب البقاء له
في ذمته قوله فينعدم الحكم الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البداء والتناقض
في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ
لعدم سببه اي سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك العدم بوجود الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه
متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء او التناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحيوة تنعدم لعدم
سببها لا بالموت ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لا ان يكون الثاني مزيلا له فكذا الحكم الاول

مزيلا

ينتهي بالناسخ لا ان يكون الناسخ مزيلا له فلا يكون تناقضا وبداء والمراد من السبب المعنى الداعي الى شرعيته
يعني انعدام الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية سهم المؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكوات
بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فانا نتالفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع
اذاهم عن المسلمين كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلما قوي امر الاسلام كان اعطاؤهم ذلة في الدين لا اعزازا له
فانتهى بانتهاء سببه فاذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض الناسخ للحكم الاول اصلا ولا
مستلزما لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين
وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اي شرط المحال اتحاد المكان والزمان جميعا قوله فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء
الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتوجيهه انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة
واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد
قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح
الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقبح
في شيء واحد في وقت واحد فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان ثابتا نسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد
سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به بل نقول الحكم الذي اضيف
اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم مع ان هذا
الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه
المتوجه اليه يقال فديتك بنفسي اي قبلت ما توجه اليك من المكروه وكذلك من رمى سهما او غيره فتقدم على المرمي اليه
آخر وقبل ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده فلما سميت الشاة
فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد قد تم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر
مضافا الى الولد فيصير من اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين
وما ذبح حقيقة بل فدي بالقربان ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذلك مذبوحا حكما واذا ثبت
ان ذلك بطريق الفداء كان ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يبتنى على النهي الذي
هو ضد الامر ولا يتصور اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد فتبين ان الحسن والقبح لم يجتمعا في شيء واحد
لانتفاء النهي الموجب للقبح الناسخ للامر بل بقي الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة قوله
وكان فيه ذلك ابتلاء كانه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه
فقال كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما يرد من
الغلبة على ولده وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على مشقة الذبح الى حال المكاشفة واستقر حكم الامر عند
المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في آخر الحال لان المبتغى اي المطلوب منه اي من الامر في حق الولد ان
يصير قربانا بنسبة الحكم اليه اي ان يصير قربانا بهذه الجهة وهي نسبة الذبح اليه بان يقال ذبيح الله لا ان يصير
قربانا بحقيقة الفعل مكرما جزاء آخر ليصير اي يصير مكرما بالفداء الحاصل لحرمة الذبح اللازم متحققا بالحاصل
وضمن الحاصل معنى الدافع اي بالفداء الذي حصل دافعا لحرمة الذبح اي لشدته وادبا لفداء الذي حصل لدفع
معرته مبتلى جزاء آخر له ايضا اي وان يصير مبتلى بالمجاهدة والصبر الى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فانه
صبر الى هذه الحالة وقال لابيه يا ابت افعل ما تؤمر واليه اشار الله تعالى بقوله فلما اسلما وتله للجبين فتبين انه
ليس بنسخ وقد سمى ذبح الشاة فداء في الكتاب اي في كتاب الله تعالى في قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم

لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بيانا لانتهاء الحكم الاول لان
الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد في زمان واحد لما ذكرنا فان قيل لا نسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان اصحابنا هم
من الاصوليين الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدا مضاف الى الشاة وانتهى زمانه كما ذهب اليه عامة
الاصوليين وتبين انه كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ما قال تعالى فلما اسلما
وتله للجبين الاية انه لما اتى بما يحمد به كما لعدم سماه الله تعالى محققا للرؤيا والدليل عليه انه قال اني ارى في المنام
اني اذبحك وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لا عن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مامورا بحقيقته لكان ينبغي ان
يقول اني ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف
الى الولد فلا يمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور في القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدا لا يكون فداء
لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل تكروها متوجها على غيره فتم حكم الامر في الولد وحصل الانتهاء لا يكون الشاة قابلة
تكروها متوجها عليه فلا يكون فداء ولانه انما راى في المنام ذبح الولد لا مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مامورا
بمقدماته لان فيه نفي النص ونسبة ابراهيم عليه السلام وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يجب وهو ذبح
الولد والتام يقول ذلك لانه ينبئ عن فعل ماض قد تم وفرغ الفاعل عنه ومارآه في المنام ذلك وانما راى مباشرة فعل
الذبح فيكون العبارة عنه اذبحك لا اذبحتك لانه ينبئ عن الحال فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر ما في وسعه من اسباب
الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة ولكن وهذا سوء بالغ في فعل الذبح من العبد فصار به فاعلا محققا
لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذ المتولدات تحدث
بخلق الله تعالى على انا نسلم نسخ محلية الذبح بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لا نسلم انتساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة
الشاة فداء بقي الامر مضافا الى الولد على ما ذكر وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة فبقي الولد محلا للاضافة الايجاب
وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البرغرية والله اعلم باب بيان الشرط اعلم
ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فيكون الناسخ والمنسوخ حكما شرعيا
فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا تسمى نسخا و
كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا تسميان نسخا وقد تضمن التعريفات
المذكورة للنسخ هذه الشروط واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ
واشتراط كونه اخف او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سياتيك بيانها ومن الشروط المختلف فيها
التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث
وذهب جمهور المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب
احمد بن حنبل ومعنى التمكن من الفعل انه نسخ بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به فوقه
وحاصل الامر اي حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا ولعمل القلب بانفراده
وهو العقد اخرى وعمل القلب هو المحكم في هذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر
الاصلي الذي لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل المقادير والاحوال التمكن من العمل من الزوائد اي كمال
ان يكون النسخ بيانا له فهو يحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلي
دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال وعندهم هو اي النسخ بيان
منتهى العمل بالبدن اي بيان منتهى الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حتى لا ان الحكم

وقبل

بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان منتهى حكم العمل بالنسخ وصورة المسألة على وجهين احدهما
ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في
آخره لا تحجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل
انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل للانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فعند احضار الكل قيل له لا تذبحه
او شرع في الصوم فقيل صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان وعامة شروح اصول الفقه
قال صاحب الميزان هذه مسألة مشكلة وادلة الخصوم ظاهرة لو بنيت المسألة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ
وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال
عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع ولا يجاب اعتقاد ما ليس بحق
واجبا محال الا انه شرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسألة مبنية على ان الامر صحيح
وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلي عندنا
وتعلقه بالمامور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب
الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة فيصح الامر وههنا كذلك فان المامور
اذا كان لا يعلم بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقد ظاهرا ويعزم على الاداء
ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب الفعل عليه وفي
الامر بذبح الولد اظهر لانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى ثبت ظاهر انقياده للامر وظهر
منه الطاعة وكان النسخ مفيدا في حق المامور وصحة الامر لفائدة المامور لا غير ولما حصل منه العزم
والاعتقاد واشتغل اجتزى بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب
فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسألة قالوا اي الخصوم انما شرط
التمكن لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود
من كل نهي لان صيغة الامر والنهي بصريحهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لا لدلالتهما على المصدر لا على
العزم والقصد والمنع منه فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهي حسن الفعل
بالامر وقبحه بالنهي يعني لما كان الفعل هو المامور به والمنهي عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا
ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهي عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في
وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في
ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح مقتضى الامر والنهي وقد علمت ان اجتماعهما
في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء
والغلط الذي هو على صاحب الشرع محال بيانه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند طلوع
الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائهما عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا
على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهي لما تناوله الامر على الجهة
الذي تناوله دليل على البداء او الغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور ما لم يكن معلوما له
حين امر به لعلمنا انه بالامر انما طلب من المامور اداء الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد
الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسألة مصورة فيما اذا كان النهي يتناول
الوجوب

عين المامور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع
الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر موضوعا لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه قط ان الامر
امر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء والجهل
لعامة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة فما روى انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل
وقوعه على الجواز وزيادة فان قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم
ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص
ثم كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد في جواز النسخ من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على زعمكم للامة
لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم ولئن سلمنا انه ثابت فهو
مخالف للدليل العقلي الذي بينا ومن شرط قبول الخبر انه لا يخالف الدليل العقلي ولئن سلمنا انه ليس بمخالف
لم فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأي رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض
قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى المتواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل
نافقوا الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين
وغيرهما من كتب الاحاديث توجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه زيادات القصاص
قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرؤية والقدر والشفاعة
وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن مخالفيه اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح
على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم وهو ليس بمخالف للدليل
العقلي على ما بينه وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله هو الاصل في هذه
الامة وقد وجد منه عقد القلب قال ابو اليسر ظهرت الانبياء انه ابتلي بالقبول والاعتقاد وكان النبي عليه
السلام دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يبتلي بامته ما يبتلي بنفسه
لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد والاب يبتلي بالولد كما يبتلي بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا كلام
فاسد لانه ثبت في الحديث انه عليه السلام سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه عليهما السلام
وما زال يسأله ذلك ويجيبه ربه اليه حتى انتهى الى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيي
فتبين ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية وقد تمسك
عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل
لما انه كنسخ التوجه عن البيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه قوله ولان النسخ بيان للامد
المعقول يعني ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مضي ما يتمكن به من جزء منه
يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل
الفعل الذي هو جزء منه اجمعنا او لم مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ
لكان الامر متناولا للعمر وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثلا انه يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا
فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءا من الصلوة او الصوم يجوز نسخه
بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك مثل الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا لان الادنى يصلح مقصودا

المعراج

القصاص بزيادات

على ذلك

يجوز ان يبتلي بنفسه

يعني انما يصح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اى ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا
بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء او الجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وحقيته
اى وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل اى بدون الفعل فكان النسخ بعد عقد
القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية
فيه دون مباشرة الفعل بالبدن وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين
ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعده وفيه لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا
حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله عباده
بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المامور بنفسه يسقط عنه بموته وعجزه
عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشئ ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المامور به او موت
يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتال الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده
لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا يوضحه انه لو قرن البيان صريحا بالامر بان قال افعل كذا في وقت
كذا ان لم انسخه عنك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه ويكون العائد في الحال هو القبول
بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله ولان الفعل لا يصير قربة الا بالعزم الآخر على
صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير وبيانه ان
الفعل لا يصير قربة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة
القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث وفي الفعل
احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح
مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط
ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا فاذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا صلح ان
يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قد يأمر عبده
بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يعد ذلك دليل البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ
قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله الا ترى
ان تعين الحسن لا يثبت توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد
يعني لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل
وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المامور به ليكون بيانا لانتهاء حسنه وبينا ان ما يتصور من امثاله في المستقبل
لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الا
عتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل
لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ
واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى قوله وقول القائل كما احل اشارة الى جواب عن قولهم الفعل هو المقصود
اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بدون عقد القلب
على حقية المامور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا
لازما لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا او بين ان لا يكون كذلك وتبين بما ذكرنا ان الفعل

الناسخ ... وجعلناه

بحيث ليس بمقصود في أوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء إلا أن تكون وجوب الاعتقاد
من مواجب الأمر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف
أوامر العباد فإن المقصود منها ليس إلا طلب الفعل لأنها لا تكون بطريق الابتلاء وإنما تكون لجر النفع وذلك
بالفعل لا بعقد القلب فإن قيل الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا

يحصل ح

قلنا نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبين بالنسخ أن المراد كان هو الابتلاء كما إذا نسخ بعد الفعل
مرة وقد كان الأمر مطلقا تبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة أو مرتين العمل كانت مقصورة إلى هذا الزمان
وإن كان مطلق الأمر يتناول الأزمنة كلها بدليل أنه لو لم يرد النسخ وجب الفعل في الأزمنة كلها بقضية الأمر

بالاعتقاد م

مقصورة على هذا نسخة

والله أعلم باب تقسيم الناسخ اعلم أن الناسخ يطلق على الله تعالى
يقال نسخ الله التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية فينسخ الله ما يلقي
الشيطان وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ الحكم
كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة أي يعتقد ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول عليه السلام
ونحوهما عندنا يجوز النسخ بغيرهما وهو المراد هاهنا ولا خلاف أن إطلاقه على المتوسطين مجاز وإنما الخلاف
في الطرفين فعندنا إطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع
لفظي أربع وفي بعض النسخ أربعة على تأويل الأدلة قوله أما القياس فلا يصلح ناسخا لما بينا كأنه أراد
بقوله لما بينا ما ذكر في باب شروط القياس أن من شرطه أن يتعدى إلى فرع لا نص فيه إذ التعدية إلى ما فيه النص
مناقضة لحكم النص وهو باطل واعلم أن القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا أو
خفيا ونقل عن أبي العباس بن سريج من أصحاب الشافعي أن النسخ يجوز به لأن النسخ بيان كالتخصيص
فلما جاز به التخصيص جاز النسخ به أيضا وكان أبو القاسم الأنماطي من أصحابه لا يجوز ذلك بقياس السنة ويجوزه
بقياس مستخرج من الأصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو
مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فيقول الحكم
ثبت هذا القياس يكون من الآية أو الكتاب والسنة إذ القياس يكشف محال النص وذكر في بعض الكتب أن النسخ
يجوز عند أبي القاسم بالجلي دون الخفي من القياس قال الغزالي لفظ الجلي منهم إن أراد به المقطوع به فهو صحيح
وأما المظنون فلا [illegible] الجمهور باتفاق الصحابة فإنهم كانوا يجمعون على ترك الرأي بالكتاب والسنة وإن كانت
السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله عليه السلام
وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عليه السلام
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبأن ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به لا يخلو إما أن يكون قطعيا
أو ظنيا فإن كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الإجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الأضعف
بالأقوى وإن كان ظنيا فلا نسخ أيضا لأن العمل بالمظنون المتقدم إنما يثبت مشروطا بأن لا يجد ما يعارضه
وينافيه أو لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فيتبين بهذا القياس الراجح
أن الحكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا وإذا لم يثبت فلا رفع ولا نسخ وأما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض

بيرم
الحكم نسخة

بدليل العقل والإجماع وخبر الواحد فإن التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص
بيان والنسخ رفع وإبطال وما ذكر الأنماطي ضعيف أيضا فإن الوصف الذي يرد به الفرع إلى الأصل
المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا

مقطوعا

به بأن كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا كالنص واختلفوا أيضا في جواز كون القياس منسوخا فمنهم
من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار في قول مصيرا منهم إلى أن القياس إذا كان مستنبطا من أصل
فالقياس باق ببقاء الأصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن
النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كأبي الحسن البصري واختيار العامة أنه لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا

ن قول م

لأن ما بعد القياس قطعيا كان أو ظنيا يتبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون ولو جاز لرجحان القاطع
والظني المتأخر عنه وإلا لما صلح لنسخ المتقدم وإذا زال شرط العمل فلا حكم له فلا رفع فلا نسخ وذكر في
الميزان أن نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا أن النسخ انتهاء الحكم الشرعي بالدليل
المعارض إذا كان فوقه تبين أن ذلك القياس لا يصح وإذا كان لا يبطل حكم الأول ويعمل المجتهد بالثاني إذا
ترجح عنده على ما مر قال أبو الحسين نسخ القياس في زمن النبي يكون بنص متقدم وبإجماع وبقياس نحو أن يجتهد
بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه أو بإجماع الأمة
على خلاف قياسه أو يظفر هو بقياس أولى من قياسه الأول فيلزمه في كل الأحوال ترك قياسه

ط

وبالدليل ن

منه م

يظفر م

الأول ولا يسمى ذلك نسخا لأن القياس الأول إنما عمل به بشرط أن لا يعارضه قياس أولى منه ولا نص ولا إجماع
هذا إنما يتم على القول بأن كل مجتهد مصيب لأنه يقول إن هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فأما من لا يقول
كل مجتهد مصيب فإنه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله وأما الإجماع فكذا الإجماع يجوز
ناسخا للكتاب والسنة والإجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن أبان وإليه ذهب بعض المعتزلة

فيه م

تمسكوا بما روي أن عثمان رضي الله عنه لما حجب الأم من الثلث إلى السدس بأخوين قال ابن عباس كيف
تحجبها بأخوين وقد قال الله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس والأخوان ليسا بإخوة فقال حجبها قومك
يا غلام فدل على جواز النسخ بالإجماع وبأن المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد
في زمان أبي بكر رضي الله عنه وبأن الإجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز أن يثبت
النسخ به كالنصوص الأخرى إنه أقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازت به الزيادة على
النص التي هي نسخ فبالإجماع أولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء

بأخويه ن

[illegible] في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم إن النسخ حال
حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينعقد بالإجماع على أن لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون
رأيه وكان الرجوع إليه فرضا وإذا وجد البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه وإنما يكون الإجماع
موجبا للعلم بعده فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز وهذا الدليل وإن لم يفصل بين كون الإجماع

للرأي

قطعا م

ولا نسخ بعده م

ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للإجماع في عدم الجواز إلا أن الشيخ ذكر في آخر باب حكم الإجماع
أن نسخه بإجماع آخر جائز فيكون ما ذكر هاهنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض
والفرق على اختياره أن الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما
ولو وجد الإجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر تبين عندهم أنه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور
أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع آخر على خلاف الأول ولكن عامة الأصوليين
أنكروا كون الإجماع ناسخا لشيء أو منسوخا بشيء لما بينا أنه لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة ولا يصلح أن
يصير منسوخا بهما أيضا لعدم تصور حدوث ناسخ كتاب أو سنة بعد وفاة النبي عليه السلام وكذا لا
يصلح ناسخا للإجماع ولا منسوخا به لأن الإجماع الثاني إن دل على بطلان الأول لم يكن ذلك [illegible] الإجماع

يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم الطلب من بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعي
متجدد دفع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعده عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عن الاجماع
الاول مع الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وكذا الاصل ناسخ للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم
بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانه انما يدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا وثبت كون معنى الاية من
حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا يطلق على الاخوين
قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ وعلى تقدير ثبوتهما لا يلزم النسخ بالاجماع ايضا لامكان تقدير
النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطاء وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع
وكذلك تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه
على ما عرف في موضعه قوله وقال الشافعي بفساد القسمين الاخيرين وهما مسئلتان احديهما نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك
عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي من متكلمي
اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا
وبه قال ابن سريج في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع منه وذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني
والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز
فيها منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني وذكر عن الشافعي في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ما
يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرج اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا
يجوز وهو الاظهر من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق ذكره السمعاني في القواطع واستدل من انكر الجواز
عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون
القرآن يكون منسوخا موقوفا عليه ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة
على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام
فقالوا لما جاز له الاجتهاد فلو لم يوح اليه لم يامن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان يكون السنة الناسخة صادرة عن
الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز قالوا ولهذا اجزنا التخصيص بالسنة لجواز التخصيص بالاجتهاد
والقياس عندنا واستدل الشافعي على عدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا باية لانه تعالى قال نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى
انه من جنس المبدل لان قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم
المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة
ليست بمعجزة وهي كلام الرسول عليه السلام فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات بخير منها وهو يدل على ان الآتي
بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لا سنة ويؤكد سياق الآية قوله تعالى
الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاستحالة ان الآتي هو الله تعالى وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة
الثانية فقالوا دلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين
فلا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك نحو الآتي اي الاتيان بالمثل او بالخير

انما يتحقق بين الآيتين والسنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الاخيرين فلا فلا
يتحقق ذلك ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاستبدال باتيان بالمثل او بالخير في نسخ الآية لا في
مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك
في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية في المسئلة الاولى لا غير واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما يوحى اليه لا مبدل
له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي الامرين جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا
يكون له ولاية تبديل اللفظ وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى
فاقبلوه وما خالف فردوه امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ به وفي المسئلة الثانية
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لا محالة
وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكم السنة لا رافعا وذلك في
ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا ثم تبين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين
فقال ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة للرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب
به اي بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد قوله ولو نسخت
سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان قد رجع الى الطعن اي لطرق الطعن
ووسيلة اليه فكان التعاون به اي بكل واحد منهما اولى من المخالفة يعني جعل كل واحد معينا للآخر ومؤيدا له اولى
من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن ولا يقال في نسخ الكتاب
بالكتاب مثل هذه المذمة ايضا فان الطاعن يقول كيف يعتمد قوله ان هذا الكلام من الله وقد يكذبه ان يقول
ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من
ربك بالحق فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضهم للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله واحتج بعض
اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية
ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا الحديث في حيز المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من
حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة
فان العمل ظهر به مع القبول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي عنه اي
انه يجوز نسخ الكتاب بمثل هذه السنة لشهرتها ولا يجوز ان يقال انما ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق
آخر بطريق الارث وثبوت حق بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المنافاة
لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان
فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالتوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل و
لم يبلغنا لانتساخ تلاوته والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان
يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق
الاجماع لانعقاده على ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل
اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الاطلاع بعد البحث التام عنه قال الشيخ وهذا الاستدلال غير
صحيح لوجهين احدهما انا لا نسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت باية المواريث فانها نزلت بعد آية

الوصية بالاتفاق وبيانه اي بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الإرث على وصية منكرة بقوله تعالى
من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الأولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين
والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث
على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان قيل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اي وصية
بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق
بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين ولان المعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثانية
غير الأول على ما عرف في الفاظ العموم فتكون هذه الوصية غير الأولى فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق
النسخ بالسنة لانا نقول ذلك الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الإسلام ابا اليسر ذكر في اصول الفقه
ان الشيخ اذا ذكر بلفظ النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فانه لو قال رأيت رجلا ثم قال
رأيت رجلا يكون المذكور آخرا غير المذكور اولا ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع هنا فانهم
اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه
الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الإجماع
والثاني اي الوجه الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات
حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها و
الثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط بالكلية به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ
الامر بتدبر الولد الى الثلاثة عند اكثر الاصوليين وهذا النسخ اي نسخ الوصية للوالدين والاقربين من النوع
الثاني وبيانه اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد
بشرط ان يراعوا الحدود ويبينوا حصة كل قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي
لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم لجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك فتولى الله تعالى
بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لا يمكن تغييرها
نحو السدس والثلث والنصف وغيرها مما تعبر بها الحق اي تحول عن جهة الايصاء الى الميراث وقوله فتحول تفسير
التغيير والى هذا اي الى ما ذكرنا انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله في اولادكم حيث
اطلق لفظ الايصاء اي الايصاء الذي فرضه وفوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وبقوله
جل ذكره لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم في الدنيا والآخرة فتولى الله تعالى
قسمة الميراث بينكم كما تقتضيه علمه وحكمته ولم يكله اليكم ان الله كان عليما بالحكمة حكيما في القسمة ولما ثبت
ذلك كان بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبد له ثم اعتقه
بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل على سببية الاول كقولك زناني فاكرمته
يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبيين حق القريب
فاذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة وهو معنى قوله بهذا الفرض اي الفرض المذكور
في الآية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق
يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتهاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا

الطريق الآتي ان بالحوالة وان لم تبق الوصية واجبا في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا للوجوب الآن
فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية
لهم بطريق نفي اصل الوصية فذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام لا وصية لوارث في هذا الوجه تقرير الاستدلال
بنسخ الآية قوله ومنهم من احتج يعني في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني
الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام والثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يكون اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه وهو ضعيف ايضا لانهم
يقولون لا نسلم نسخه بالسنة فانها لا تصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الآحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن
عمر رضي الله عنه ان الرجم كان يتلى في القرآن وقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت في حاشية
المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا
ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه وقيل نسخ حكم الامساك باية الجلد وهي تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث
الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا او جعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة بعد ذلك سلمنا
ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقتا بما هو مجمل
وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فان او هنا بمعنى الى ثم فسر رسول الله عليه السلام ذلك المجمل بقوله خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق
فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله فاتيتم بعضهم اي بعض من
جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم
مثل ما انفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج قد انتفى حكمه بالسنة اذ لا يعلى ناسخه في القرآن وهذا الاستدلال
غير صحيح ايضا لان هذا اي قوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الآية فيمن لحق شان من ارتدت امراته ولحقت
بدار الحرب اي نعطي زوجها بدل من مهر اي في اعطاء من ارتدت امراته ولحقت بدار الحرب ما غنمتم فيها من الصداق
معونة له في دفع الخسران ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا ويحتمل
ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لا من كل حال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم في القتال
بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج او اصبتم عقبى منهم اي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وعلى هذا التقدير هو غير
منسوخ وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل كذا في شرح التأويلات واذا كان كذلك لا يصلح للاحتجاج به في موضع النزاع وذكر في
المطلع روي انه لما نزل قوله تعالى واسألوا ما انفقتم وليسألوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات
الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه
الآية وقال ابن زيد خرجت امراة من المسلمين الى المشركين واتت امراة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم
قد اتتكم فنزلت والمعنى وان سبقكم وانفلت شيء من ازواجكم اي احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة
وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء
هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اي يتناولون كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم
من اداء المهر فآتوا من فاتته امراته الى الكفار مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها
الكافر ليكون قصاصا قالوا هذه الاحكام التي ذكرها الله تعالى في هذه الآيات من الامتحان ورد
المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كلها

ذلك منسوخ عند عامة اهل العلم قوله ومن الحجة ان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما
هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ
ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى فيه القرآن فيكون دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة بلا شبهة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب فان قيل لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت
بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فقلنا عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنبينا
رسول الله عليه السلام قولا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا
قد ثبت بفعل رسول الله عليه السلام حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعدما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس
انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فريضة التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت
بشريعتنا بلا خلاف وما ثبت قولا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك
دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وعبارة شمس الائمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا يثبت انتساخه في حقنا
بقول او فعل من رسول الله عليه السلام بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظهر النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان ثابت
الوحي ولم يرد النبي عليه السلام ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة
ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب قال ابو اليسر هذا ليس بقوي
لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله عليه السلام فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى فبينه هذا الزمان
ولم يبلغ لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانساء وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله
بالسنة وهي اخبار الرسول عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك واشار شمس الائمة الى ان الصحابة اتفقوا
على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت بعني حتى يجوز ما زاد على التسع بعدما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت
لان التحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول
الابد توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن رسول الله عليه السلام وقصارهن على الجوع والفقر
الشديد فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقاء من على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى
انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل انما يثبت فلا يصح هذا الاحتجاج وصالح رسول الله عليه
السلام اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكاتب
الصلح بينهم في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها
مسافر المخزومي وقيل صيفي بن الراهب فقال يا محمد اردد علي امرأتي كما شرطت وهذه طينة الكتاب
لم تجف فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء
وهذا نسخ السنة بالكتاب قوله والدليل المعقول وهو معتقد الجمهور ان نسخ احدهما اعني الكتاب والسنة
بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ
في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه السلام مدته بقاء بوحي

يبينها

غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين المجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم
المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص
اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع
نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته بعلمه بتبديل المصلحة كما لو
بينها الرسول بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام
الى الثابت بعبارته حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس
بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه على ما نبين فثبت
ان ذلك جائز ليس بممتنع وتمسك بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لمخرج لا لذاته لان كل
واحد من الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان الكتاب متلو
والسنة غير متلو ونسخ احد القولين بالآخر غير ممتنع لذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا
للسنة او يجعل السنة ناسخة للقرآن لم يلزم لذاته محال عقلا فاذا الامتناع لكان لغيره والاصل عدمه قال صاحب
الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرآنا ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل
فقد انسلخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله
ولان الكتاب دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة
المشروطة بالنص فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على النبي فيصلح ناسخا لها لكونه
خيرا منها كما يصلح ناسخا للكتاب لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم وايجاب العلم كما قرر في
الكتاب فيصح نسخه بها ايضا فان قيل قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه تناقض ما سبق انه اثبت
طريق نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة قلنا المراد ههنا بيان الوقوع اي لم
يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اي طريقه يدل على جواز نسخ النظم بدون
الكتاب فلا يكون تناقضا او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة
على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة والمراد من حديث ابي رضي الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم
بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض قوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا
نسخ احدهما بالآخر مؤد الى الطعن فقال لو وقع الطعن منهم اي بمثل ما يحتج في نسخ الكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب لامتنع بل لما صح ذلك اي النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه
تناقض كلامه وتنقل عن الله كلاما متناقضا فكيف نعتمد عليه واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا
آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق وعصمة الرسالة وانه مبلغ
وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
اعلاء لمنزلة الرسول عليه السلام وتعظيم لسنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الاصل
اليه ليبينه وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى
يتبين انتساخه ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان
مدة الحكم الذي اثبته بنفسه بكلامه قوله وظهر انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه

كما زعموا بل يوحى من الله الا انه غير متلو ولا نقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه
لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا فاذا ثبت في اجتهاده لا يقر على الخطاء فكان اجتهاده فيما لتقرير
منزلة الوحي ايضا وذكر الغزالي ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان
ينسخ حكم القرآن بقرآن بل يوحى على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ
باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما دل على كلامه
بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ آخر غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول
عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال قوله وتأويل الحديث ما قال شمس الائمة وما روي من قوله عليه السلام اذا
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان
في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب ظاهرا
ولئن ثبت فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو
قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه
لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله عليه السلام قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام
وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في
كتاب الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف
التاريخ بينهما قوله واما قوله تعالى نأت بخير منها جواب عن تمسكهم بهذه الآية فالمراد هو الخيرية فيما يرجع الى
مرافق العباد دون النظم لمعناه الذي معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل
سواء في الاعجاز وفي كونه قرآنا فكذا المماثلة اي فكذا الخيرية المماثلة في انها راجعة الى مرافق العباد لا الى المماثلة في
النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المحنة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظ خير من لفظها او مثلها فلما حصل
ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة
من حيث كونه اصلح من الحكم المتقدم او ما يوليه باعتبار الثواب وغير ذلك والمثلية حاصلة على هذا التقدير لان
الاحكام جنس واحد مع انا لا نسلم ان الخيرية تقتضي المجانسة لان قول القائل من يعطيني بحمد وثناء لقيته بخير منه
يراد به المنحة والعطاء لا الحمد والثناء واجيب عن الآية ايضا بانها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب
الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور
واعترض عليه بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر يحصل بعد الناسخ
يحصل بعد حصول النسخ وهذا لا يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك
بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل والآية تدل على ان بدل المنسوخ
خير او مثل قوله على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة بانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يرجع فيه النسخ
وهو الحكم وفي بعض النسخ عن هذه الجملة اي الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ
بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو انا لا نسلم
ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ او حمل البيان على التبليغ اولى من
حمله على بيان المراد لتناوله باعتبار عدم الاجمال والتخصيص لهما ايضا لان التبليغ عام بخلاف بيان المراد لاختصاصه
ببعضه كالعام والمجمل والمطلق دون المنسوخ ولو سلم ان المراد تبيين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير
ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان ايضا قوله ونسخ الكتاب بالسنة كذا لم يذكر الشيخ امثلة نسخ الكتاب

ايضا — ما نزل — فيهم

بالكتاب

ذكرها ان

بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسالمة التي هي اكثر من مائة آية بآية القتال وكنسخ
وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب
ثباته للاثنين بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان بطريق الخبر لكنه امر في
الحقيقة روي عن بريدة ان رسول الله عليه السلام قال اني كنت نهيتكم عن ثلث عن زيارة القبور الا
فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة
ايام فامسكوها ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم
والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود لهذا
الحديث قال نهيت عن الشرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ
السنة بالسنة لانه آية حكم النهي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن زيارة القبور هو النهي عن زيارة قبور المشركين
فانهم كانوا ممنوعا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه عليه السلام قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة
وروي انه عليه السلام زار قبرها في اربعة الاف فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه وقيل
انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند
قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع
كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا فانه لم ينسخ الا
انه في الابتداء نهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا
هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء ينهين من الخروج الى المقابر لما روي ان فاطمة خرجت
في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله عليه السلام لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما
فارقت جدتك يوم القيامة اي كنت معها في النار والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روي ان
عائشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله عليه السلام في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها
عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل وكنا كندماني جذيمة حقبة من الدهر حتى قيل لن
يتصدعا فلما تفرقنا كاني ومالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معا والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء
كان للضيق والشيخ فنهاهم عن الامساك ليتسع به موسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في
الامساك واما النهي عن الشرب في الاواني المختلفة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا
الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الروايا
ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا
ولا يحرمه كذا في الاسرار والمبسوط عن النبيذ اي عن اتخاذ النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ الذي ينبذ في جرة
الماء او غيرها اي يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل والدباء القرع والحنتم جرار حمر وقيل
خضر يحمل فيها الخمر الى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت
وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على
خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ اختلف
القائلون في النسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان
كله وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود

لحوم — رضي الله عنهم — رضي الله عنهم — المطلي

الى المشايخ قال شمس الائمة ذكر الشافعي في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها و
اخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم
اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير او مثل والمراد بالخيرية او المثلية
هو الخيرية والمثلية في حقنا والا فالقرآن خير كله من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز
النسخ به وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما
يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف
النص فلا يجوز وبان النقل الى الاشق ابعد عن المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا
التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده و
تمسك الجمهور بدلائل العقل والشرع على الجواز اما دلائل العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في الترقي
من الاخف الى الاثقل كما في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي وكما يكون في النقل من الاثقل الى الاخف
الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته
فيه واما دلائل الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روى
ابن عمر ومعاذ في ذلك بتعيين الصيام اي بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا
شك ان الصوم حتما اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم
واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم ونسخ اباحة الخمر
ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه
فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل
واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لانا لا نسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة
كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة اجرك
على قدر تعبك وقال افضل الاعمال احمزها اي اشقها على البدن وكذا تمسكهم بالآيتين الاخريين لانهما لا
تدلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في
نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف
وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

باب تقسيم المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم
للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا مجازا ومن انواعه نسخ الدليل الذي
ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول ومن انواعه نسخ كل الحكم
ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي
متلو ونسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام واما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تقسيم المنسوخ
في هذا الباب تقسيم المنسوخ من الكتاب لا تقسيم مطلق المنسوخ المنسوخ اربعة انواع التلاوة
والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ وعكسه ونسخ وصف في الحكم نحو نسخ فرضية
صوم عاشوراء اي مع بقاء اصله فنسخ صحف ابراهيم عليه السلام فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة يقرأ

رضي الله عنهم

ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك
بين الخلق تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيها بحمل ذلك بصرفها
عن القلوب اي بدفعها عنها او هو من مقلوب الكلام اي بصرف القلوب عنها اي عن حفظها وكان هذا
اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنها جائزا في القرآن في حيوة النبي عليه السلام
للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلا الكلام
عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا وذلك مثل ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن
ان النبي عليه السلام اوتي قرآنا ثم نسيه فلم يك شيئا اي لم يبق منه شيء لما رفع الله عن قلبه ذلك فاما بعد وفاته
فلا اي فلا يجوز وقال بعض الرافضة والملحدين ممن يتستر بظاهر الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا
جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة
فلم تبق لاندراس زمانهم واستدلوا في ذلك بما روي ان ابا بكر كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم و
انس رضي الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال عمر رضي الله عنه
قرأنا آية الرجم ووعيناها وروي في حديث عائشة ان ذلك مما يتلى بعد وفاة رسول الله عليه السلام والدليل على
بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه
فان الله تعالى يتعالى من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع يحتمل
منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى
وهو معنى قوله اي يحفظه ممن لا يليق به تبديل ولانه لا يخلو شيء من الاوقات بعد النبي عليه السلام من الخلق في الدنيا عن
ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب
ذلك وليس بكفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة النبي عليه
السلام ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحي وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي الى القول بان لا يبقى شيء
مما ثبت بالوحي فيما بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر
جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق
الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد وما تمسكوا به من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما
ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي كان قبل وفاته لا بعدها واما حديث
عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام
فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته في صحيفة
اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا كذا في اصول شمس الائمة قوله واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون
التلاوة والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وفي الناس
وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق
بمعناه اذ الابتلاء بحكمه والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم يثبت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وعبارة بعضهم ان
التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم عن العالمية والمفهوم

رضي الله عنهم
ووعيناها
الضياع مصدر ضاع الشيء يضيع ضيعة وضياعا بالفتح اي هلك [illegible]
وما تعلقوا به منهم
بدفن
الحديث
يثبت

من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد
واجب في المتلو انه قرآن وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان نعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول
بجواز نسخ التلاوة يؤدي اليه فلا يجوز وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول اما
بيان المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزانيين الثابت بقوله
تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما والامساك في البيوت اي الزانيات الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما قوله ونسخ حكمه اي نفس هذا الحكم وشرعيته
وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت
تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اي كالايذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء
تلاوة هذا النص ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم و
نسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها واما المعقول فهو ما ذكر
في الكتاب ان للنظم حكمين اي اثرين وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم
مثل جواز الصلوة والاعجاز ونحوهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما
فيجوز ان يكون احدهما مقصودا دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه
مقصودا والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام
الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا احتمل ابتداء انزال النظم فالبقاء اولى فلذلك اي
فلصلاحية الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص بتعلقهما والنفي الآخر
اي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر
وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا
جاز ان يبقى النظم بتعلقه فاما في القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا
اما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضي في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه
قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القران ومثل قراءة ابن عباس رضي
فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس وكذا ابن
عمر النسخ والنسخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما ذكروا من انفسهم فيحمل على انه كان يتلى ثم انتسخ تلاوته بتمامه
في حيوة رسول الله عليه السلام بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد
موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق الا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفاة الرسول عليه السلام
فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر
ان ما رووا كان قرآنا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القران
لكان قطعيا قلنا القرآنية تثبت بالسماع من رسول الله عليه السلام واخباره انه من عند الله وقد ثبت ذلك في
حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم لم تثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج من ان كان قرآنا حقيقة
غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالقطع وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق
القطع مشروط فيما بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ تلاوته واما المعقول فلما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر
وبقي الحكم بلا نظم اي بلا نظم القرآن وذلك ان الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة

بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي
غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وبتبين ما ذكرنا ان قولهم
الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يجوز ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء
الحكم ولا نسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا فرق ان تغير قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم
بالذات ولكن لا تغاير فلا تلازم ولا انفكاك الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات لانا
نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق
ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق
علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم احطا ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء
ما دلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص
اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة
بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول وما نقل عن
بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة
على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة
تخرجها عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا ولا يلزم عنه
ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج
العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادة السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع واختلفوا
في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرة عن المزيد عليه متراخيا في جواز القول بالنسخ في ذلك القدر يعني الزيادة كزيادة
شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة
لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا
له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتأخرين من مشائخ ديارنا انها تكون نسخا واليه ذهب
ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد
عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استئنافه كان نسخا كزيادة ركعة على
ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا تكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة العشرين على الثمانين
في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن
الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت
نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغيير
الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم تكن مغيرة لا تكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد
وجوب ستر الفخذ فانها لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض
الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهو نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر بيانه وما
خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها بدليل شرعي فليس
بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلثة فينتفي بانتفاء كل منها تمسك من قال بان الزيادة لا توجب
نسخا اصلا بوجوه من الكلام احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم فان العام لا يوجب

قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق
ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة
المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة
منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا نسخا كاخراج الزمنة والعمياء منها وكاخراج اهل الذمة
من لفظ المشركين والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع
والزيادة تقرير لحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق
صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج
الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك
لا يكون نسخا كوجوب عبادة بعد عبادة وهو نظير من ادعى على رجل الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف
وآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة
بالف بشهادة الآخرين يوجب تقريرا للاصل لكونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض للاصل
بحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو
ورد امعا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون
منافيا له فكيف تثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب
قوله وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ يعني كونه
تخصيصا لا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط الي يشترط
الزيادة ان تكون تخصيصا يعني لا ندعي انها تخصيص لا محالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست
نسخا بوجه والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير
المنصوص بالمنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس وحيث كان القياس جائزا
ودليلا شرعا علم ان الزيادة ليست بنسخ والرابع ان النسخ امر ضروري لان الاصل في احكام الشرع
هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه
متعارف في اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان
انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود
من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد
معنى آخر على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
باتيان ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت
حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز
بدونه فاذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة قوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انتهاء
الاول بالثاني وجواب عن قولهم لا نسلم انتهاء الاول بل هو باق وذلك ضم اليه شيء آخر يعني انما قلنا بانتهاء الاول
بالثاني لان المطلق اذا صار مقيدا صار المطلق بعض المصار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال
المقيد على معنيين احدهما ما دل على المطلق والثاني ما دل على المقيد وما للبعض حكم الوجود اي لبعض ما ثبت حقا
لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة
من صلاة الفجر لا تكون فجرا ولا بعضا الفجر بدون انضمام الباقي اليها والركعتان من صلاة الظهر في حق المقيم كذلك وكذلك

اذا صام المظاهر شهرا ثم عجز فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم كبعض العلة وبعض الحد
فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب و
سقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض الحد ليس كذلك وانما قال عندنا
لان سقوط الشهادة عند الشافعي متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فثبت ان الحكم الاول
قد انتهى وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملة اي بمنزلة نسخ اصله ثم بين النسخ
ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما
يتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لا دلالة للمطلق على القيد
بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد
تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا الا ترى توضيح لقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق
عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد
مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالقياس او بخبر الواحد
وذلك باطل وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير تكفير
فكان من شرطه الايمان قياسا على كفارة القتل او بخبر الواحد وهو ما روي ان معوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله
عليه السلام وقال علي رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله عليه السلام اين الله فقالت في السماء فقال من انا فقالت رسول الله
قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحنها بالايمان دل ذلك على ان الواجب لا يتادى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد
كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارة فتحرير رقبة مؤمنة كما قال
كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج
المخصوص من ان يكون مرادا بقي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة
وبقي بعد ما هم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتلهم لا الماله لانه مشركا فلم يكن اي التخصيص
نسخا لان النسخ بيان منتهى الحكم الثابت وههنا لم يكن ثابتا واذا ثبت قيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين
او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يبق الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص وهو الرقبة بمطلقه اي بصيغته لما قلنا
انه لا دلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات الحكم ابتداء على ان لا يكون
للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لا خراج ما كان ثابتا ولولاه التخصيص لا للاثبات ابدا ولا ثابت
اخراج ما كان داخلا في الجملة وهي اثبات ما ليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس بتخصيص وعبارة القاضي الامام
هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام بعينه لا بمعنى آخر
فلم يكن نسخا اذ بقي من الحكم على ما كان ومتى زيد شيء لم يبق النص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى
حدا بنفسه بعد ثبوت النفي حدا معه وآية الكفارات جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا يبقى بعد قيد الايمان
كفارة لان الكافرة خرجت من الجملة والمؤمنة تجوز لا لانها رقبة على ما قال تعالى بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب
وبدونه لا يكون ما بقي كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة قوله ولا اشكال ان النفي كذا
جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا
بتصيره بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في صحة المسئلة
يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة واقله

زوال عدمها الذي كان ثابتاً وثانيهما ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكماً شرعياً وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخاً وان كان حكماً عقلياً وهو البراءة الاصلية لا يسمى نسخاً وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكماً شرعياً فان كان دليل الزيادة بحيث يكون ان يكون ناسخاً لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفياً ولا اثباتاً بل هو معلوم بالعقل لبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوماً بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان العروض لو كانت خمس لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخاً واجاب صاحب الميزان عنه بانا لا نسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتعلق الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعياً ولان الجلد متى كان واجباً ثم جاء نص التغريب صار جزءاً فيكون النبي عليه السلام ساكتاً عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكماً شرعياً بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخاً لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب ثبت بدلالة امر صاحب الشرع نصاً فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعاً ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخاً فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب عنده لما وقف عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا واجاب عنه بان الزيادة التي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الوارثين المقدرين تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلدات كان نسخاً لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب نسخاً لآية الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخاً لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا ثبت ذلك فقد اجمتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال وقف زاد الخلع على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كالنكاح في دين الله برأيه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور الى ان الماء فيه لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلاً في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يكون نسخاً واما جعل القهقهة من الاحداث فلان الاحداث النواقض فيظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عنده بقوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلالة الاجماع فنقف في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم نجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضاً لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخاً لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكذلك ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله

قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تحريم

يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جملته فالاشربة القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكراً لا يحرم وهو رواية عن محمد لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلاً تحت التحريم وقال محمد في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي لما روي انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر منه الجرة فالجرعة منه حرام ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة وقد نقل عن النبي عليه السلام انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم فاذا سماه صاحب الشرع وهو افصح العرب كان اولى والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان تحمل هذه الاحاديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول على الشرب لا استمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراماً وعلى قصد الطاعة يكون طاعة وبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبيهه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبيناً للاحكام دون الاسامي والمعقول الذي ذكر قياس في اللغة فلا يقبل قال ابو الفضل في اشارات الاسرار واعلم ان من وقع في ابي حنيفة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريق الاحتياط فهذا من الغافل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احل الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرم الله تعالى لا فرقان بينهما ومن لم يتم لابي حنيفة دليل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العامل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها لما افتيت بانه حرام قوله وكذلك اي وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب او المحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكر منكراً في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطاً لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهوراً ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة في حق بعض الاعضاء في حكم الحدث ويدل عليه انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان كمن على العاري اذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا نريد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اي محللة للصلوة وباستعمال هذا الماء لا تحصل شيء من الحل يقيناً بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا وهذا كمن وجد بعض الرقبة في باب الكفارة دون الكمال جاز له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلاً لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تتجزى كحكم الطهور ههنا وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء طهوراً اي محللاً للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء الطهور بوك

رابعا الحدث

او لانعدام الحدث عنها فان الاية سيقت لبيان هذه الطهارة لا عند الة المحل ما مقدر لا بغسل المراد هنا تطهير يخالف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب ثم ازالة شيء عنها امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بغير الماء الذي هو وكذا زوال الانكشاف بغير الثوب كذا في الاسرار قوله ولان دليل النسخ دليل اخر على ان التقييد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا متعارضين بان جهل التاريخ بينهما فقال لا نسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان التقييد معارضا للاطلاق وما يعارض العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبار الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من حيث انها لا توجب تغيرا كما ذكرنا من شهادة ان هذين على الف وشهادة الاخرين على الف وخمسمائة فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغيرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد العقد بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف المذكور في شهادة الاخر كان يثبت به العقد لو لا وصل به الاخر بمنزلة التنجيز في الطلاق فيصير شيئا اخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فكذلك الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا **فصل** ذكر الاصوليون فروقا بين النسخ والتخصيص ونقل عن الشيخ العلامة حميد الدين فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقها بهذا الباب تتميما للفائدة ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من حيث ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراخيا وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع وانه قد يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام وان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا وان التقييد معرف والتخصيص مبين وان في التقييد تعطيل القيد لا بالاصل وفي التخصيص تعطيل الاصل وهو المخصوص منه والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء وان دليل الخصوص حكم بخلاف الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل وانه يرد في الاخبار والاحكام وانه لا يكون الا متصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها والفرق بين التقييد والنسخ ان التقييد معرف والنسخ مبين وانه وصف للاول والنسخ كذلك وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متراخيا والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق في جميع المعلق به بالتغيير وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو ايجاب والتعليق يمين وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر اخر والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يبدل ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا صورة وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن الى ابعد الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شيئا لا يبقى الفا والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا متقارنا والنسخ على عكسه وان الشرط مع المشروط يجتمعان والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه

باب افعال النبي عليه السلام

الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه من غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه من الانبياء عليهم السلام فانهم معصومون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والاغماء لا يصلح للاقتداء وقد يقترن البيان بالزلة لا محالة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسببا وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن بالقتال وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي وهو لم يقصد بقتله فكان زلة او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اي باكل الشجرة التي نهي عنها والعصيان ترك الامر وارتكاب المنهي عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطا كان زلة فغوى اي فعل ما لم يكن فعله وقيل اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به ثم الشيخ وشمس الائمة قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضي الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشار اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيه الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله والزلة اسم لكذا قال شمس الائمة اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد منه الى المشي في الطريق فعرفنا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وانه كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا فان قيل لما لم يكن للمكلف الفعل الحرام مقصودا في الزلة فلم العقاب قلنا لان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير

قال الشيخ ابو الحسن الرستغفني في عصمة الانبياء عليهم السلام وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناه الزلل عن الافضل الى الفاضل وعن الاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله بتشاغله عنه الباء للتشبيه والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اي زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذي قصده اي بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا فاما اي المعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه اي نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا قوله واختلفوا في افعال النبي عليه السلام اي باقي افعاله بعد الزلة مما ليس بسهو مثل تسليمه على راس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها مع الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف ولا بد لتخليص محل النزاع من قيود اخرى وهي ان لا يكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لا يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق فانه تابع للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام او لم تعلم فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التاسي به باتيان ذلك الفعل على تلك الصفة وذهب شرذمة الى ان حكم ما علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الاصوليين وقال ابو اليسر واما اذا قام دليل على صفة فعل الرسول عليه السلام فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي ان رسول الله عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركته غيره اياه وقال ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابن شريح وجميع المعتزلة انه يثبت لامته شركة حتى يقوم دليل الخصوص وان لم تعلم صفته بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلفوا فيه فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها فلا نحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا نثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القسم ابن كج وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي اتباع النبي عليه السلام فيها اي في تلك الافعال ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن سريج والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال ابو الحسن الكرخي نعتقد الاباحة فيها في حق النبي عليه السلام ولا نثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب في حقه الا بدليل قوله ولا نثبت المتابعة ذكر في التقويم قال ابو الحسن نعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف واذا قام على وصف زائد كالوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة وذكر شمس الائمة وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله كان واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم تعلم فانه تثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا نثبت المتابعة منا اياه الا بقيام الدليل انه لا تصح متابعتنا للنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها او لم تعلم الا بدليل يوجب المتابعة وعلى ما ذكر شمس الائمة معناه ولا نثبت المتابعة في الافعال التي لم تعرف صفاتها الا بدليل وما ذكر ابو اليسر يوافق المذكور في التقويم وما ذكرناه اولا يوافق ما ذكر شمس الائمة قوله وقال الجصاص ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي نعتقد الاباحة

مالم يقم دليل البيان على صفة فعل الرسول عليه السلام لم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكر في التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر وما ذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال قوله الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك اي لا نحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت بالتنصيص اباحة فعل له من غير تخصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له ما لم يبح لنا من العدد في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الشركة ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والآخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة واذا كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل واما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن شأن الرسول وسنته وطريقته كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي شأنه وطريقته ومذهبه قالوا وحمل الامر على الشأن ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشأن القول والفعل على وجه واحد والنصوص فيها اي في طاعة الرسول او وجوب الاتباع كثيرة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوه لعلكم تهتدون وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان هذه النصوص واشباهها توجب الاتباع مطلقا من غير فصل بين القول والفعل ومثل ما روي انه عليه السلام خلع نعليه في الصلاة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على الاستدلال ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيهما قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الحلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رايت رسول الله عليه السلام يقبلك فرأى ان متابعته على الظاهر من فعله واجبة والصحابة كانوا يرون المبادرة الى مباشرة متابعتهم في افعاله مثل المبادرة الى اقواله واما الكرخي فقد زعم اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل

لو وقع الشك فيه ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة او فخر الاسلام يثبت صفة
الفعل على ما يفعله (?) الامام لم يجز منا بعينه فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام
ببعض الافعال كما ذكرنا ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبي عليه السلام والامة في البعض وهذا الفعل
يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب
التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارض قوله ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان
الاتباع اصل الى آخره قال شمس الائمة الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع
وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الآية ففي هذا بيان
ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به
بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة على الاقدام على
مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه السلام لما
قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد حط (?) ... السعر الم يكن لك في اسوة فقال انت تسعى
في رقبة قد فككت وانا اسعى في رقبة لم يعرف فكاكها فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله تعالى ولما سألت
امرأة ام سلمة عن القبلة للصائم فقالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله عليه السلام فقد غفر
الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رسول الله عليه السلام فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم
فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه
فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم
كما قال تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية
باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا في كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية
مقارنا به اذا كان (?) الى ذلك حاجة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة
دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم
فصار اى صار الاصل عند ابي الحسن الاختصاص والاشتراك بعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع
والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله
وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن وختمنا هذا الباب بتقسيم افعال النبي عليه السلام وختمنا لانه في بيان الاتباع
الذي هو راجع الينا ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه وما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ههنا انتهينا اليه
تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذي نشرع فيه باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
اى بيان طريقه في اظهار احكام الشرع قوله ولولا جهل بعض الناس والطعن فيه اى في الباب بان قالوا
لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك موقع الى
الخطأ ودرجة النبوة الى درجة الاجتهاد لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه اى تقسيم سنته وطريقه في
اظهار احكام الشرع تأويلا (?) المذكور لان معنى التعظيم في حقه في ذونه علما لم نشتغل بهذا التقسيم فان النبي
عليه السلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا
نسبة الخطأ في بعض الصور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن
الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم

ورخص في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبههم قوله والوحي نوعان يعني انه عليه السلام كان
معتمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر وقسم
شمس الائمة الى وحي ظاهر والى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم
الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل بعد علمه اى علم
النبي عليه السلام بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغ عن الله عز
وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على
صدق الانبياء عليهم السلام وهو اى ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين
وهو جبرائيل عليه السلام المذكور (?) في قوله انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس نزل به الروح الامين
على قلبك وقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي او في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
اى تستوفي رزقها بكمالها فاتقوا الله اى اجتهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد و
الجد فانها لا تحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجملوا في طلبه بمباشرة الاسباب
المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى لا من الكسب
بل الاشتغال به للامتثال بالامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اى فاتقوا الله في طلب الرزق
بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهي عنها والثالث ما تبدى له
ظهر لقلبه اى الحق بلا شبهة وقوله بلا معارض ومزاحم تأكيد قوله والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه السلام
الا ان النبي عليه السلام لما عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة فهذا اى ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة
وحي ظاهر كله لظهوره في حق النبي عليه السلام في درك حقيقته اى النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقة
فيما ظهر له على خصوصه ونحن مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه
وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله تعالى
من غير واسطة وهذه اى الاقسام الثلاثة من خواص النبي عليه السلام لا شركة للامة فيها اذ الوحي من خصائصه
بلا شبهة وكذا الالهام الذي لا يبقى معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجد واكرم غيره بذلك كان ثبوته له
لحق النبي عليه السلام اى بحرمته على مثال كرامات الاولياء فانما تثبت بحرمة النبي عليه السلام وانما المحرمة (?) على ما
عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغيره من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة
في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله واما الوحي الباطن فكذا
جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما
ما يشبه الوحي في حق رسول الله عليه السلام فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فان ما يكون
من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه
كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ
ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله تعالى فلا شك ان غيره لا يساويه في
اعمال الرأي والاجتهاد قوله واختلف في هذا الفصل اى في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام وفي كونه
متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام

في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول
كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا اي بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله
من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل
الانتظار مقدر بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب
في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا احتج
الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق
الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي وبالمعقول وهو ان النبي عليه السلام
كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطاء لانه راي العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء
لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان
ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب منها اما دفع ضر عنهم او جر نفع اليهم مما يقوم به مصالحهم واستعمال الراي
جائز فيما يتصل بحاجة العباد الى ذلك دليل وسعهم فوق ذلك والله تعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة
فما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطاء
انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تتحقق في حق الامة لا في حقه عليه السلام
اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالراي كاشتغالنا به مع وجود النص وهذا كالتحري في القبلة فانه يجوز
لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان معاينا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا
الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري ولانه لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته لمجتهد آخر لان جواز
المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكم فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لا يقال قد صح
في الاثر ان في امور الحرب لما جاز له الراي جاز مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر ثمار المدينة
واسيد بن حضير في النزول يوم بدر على ما سياتي بيانه ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس
عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برايه في شريعة سبق الى اوهامهم قبل ان يتاملوا انه ينصب من تلقاء نفسه
وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع مثله وما يؤدي الى النفرة لا يكون مشروعا ذو نافيه لتاديته الى
المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للتنفير عنه وجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة
والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي البصائر اذ المراد
من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار تعليلا للاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله
احق الناس بهذا الوصف اي بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال
تعالى ففهمناها سليمان في ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث
والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب
الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم
اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء
حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرما قد تدلت عناقيده فقال داود القضاء ما قضيت وحكم بذلك

غنمهم

فأخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وذلك على ذلك التفهيم عبارة عن
الراي من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لانه ما كان بطريق الوحي فداود
وسليمان فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد من الفهم بطريق الراي ولان القضية التي قضاها
داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف وقد دل على ذلك علم انه كان بالراي وذكر في المطلع
قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد سليمان اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان عليهما السلام
قبل الحكم لان الحكم اذا وقع باجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله ففهمناها سليمان
قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالراي فانه
كان بطريق التشبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رايه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود
بين الخصمين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وانما هذا بيان بالقياس الظاهر
ونقل عن ابي يوسف انه تمسك فيه بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله فانه
يعم ما يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذ الحكم بكل واحد منهما حكم بما اراه الله واورد عليه ان المراد بما اراك
مما انزل اليك لدلالة السياق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انزلت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره واجيب
عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر
ابو علي الفارسي هذا التمسك فقال الاراءة ههنا لا تستقيم ان تكون اراءة العين لاستحالتها في الاحكام ولا بمعنى
الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اراكه الله ليتم الصلة فتبين ان المعنى الحكم
بين الناس بما جعله الله لك رايا واجيب بان الاراءة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة ليحتاج
الى الضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز واما السنة فحديث الخثعمية فانه اعتبر فيه دين الله بدين
العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء وحديث القبلة للصائم وهو ما
روي عن ابن عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امرا عظيما فقال وما ذاك فقال هششت
الى امراتي فقبلتها فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا اي ففيم تشكّ
او قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم
وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض يسكن
شيئا من العطش وقال فيمن اتى اهله انه يوجر روي عن النبي عليه السلام انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم
صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر فقال ارايتم لو وضعها في حرام كان عليه
وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق موجبها وهو الاجر بضدها
وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان بالراي والاجتهاد والحج زمل الامر من النوع
باب الطلب واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول الله عليه السلام ابلغ
الناس في العلم اي اكملهم فيه حتى كان يعلم المتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة بعده فكان على اعلى طبق
الذي هو متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر ولا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه يوضحه انه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذي هو اعلى
درجات العلم للعباد واكثر ثوابا لاستماله على المشقة وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل منه في هذا الباب
وانه غير جائز ولا يقال انما يلزم ذلك لو لم يكن له منصب اعلى منه لانه يستدرك الاحكام وحيا وهو
اعلى من الاجتهاد لانا نقول الوحي وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم

ولا يظهر فيه الا جودة الخاطر وفرق القريحة واذا كان هذا نوعا مؤدا الى الفضل لم يخل خلق الرسول
عليه السلام عنه بالكلية ثم الشيخ ذكر هاهنا ان المتشابه وضح للرسول دون غيره وهكذا ذكر شمس الايمة رحمهما الله
وهو بتركه مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله كما هو مختار
السلف والشيخ فذلك يقتضي ان لا يعلمه الرسول عليه السلام كما لا يعلم غيره من العباد وان كان الوقف على
قوله والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول مخصوصا بل الراسخون يعلمونه ايضا
فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فلا وجه له وقد اعترض عليه الشيخ بكرم وجهه واجيب عنه بان معنى الاية على تقدير
الوقف على الا الله ولا يعلم احد تاويله بدون تعليم الله الا الله كما هو في قوله قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الاستثناء نفيا عن غيره واذا كان كذلك
جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره واعترض
عليه بان الاية تقتضي حصر العلم على الله عز وجل واذا صار الرسول عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول
هذه الاية بالتعليم لا يستقيم الحصر وكان ينبغي ان يقال وما يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه
بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون الرسول عالما بالمتشابه قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تاويله الا الله لكن الاية دلت على حصر العلم على الله تعالى وعلى علم الله
بالتاويل الذي ذكرنا الا ترى ان تلك الاية توجب حصر العلم على الله تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه
كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فكذا هاهنا قوله الا ان اجتهاده
غيره جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون بمنزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد
غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل
عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم
لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ونحوه من الايات فلو جاز الخطأ عليه لكنا مامورين
باتباع الخطأ وذلك غير جائز وان احتمل كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من
الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده
دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان
الالهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والالهام غيره ليس بحجة قوله وذلك مثل امور الحرب
اى الاجتهاد والعمل بالراي في مسائل احكام الشرع مثل العمل بالراي في امور الحرب من غير فرق والغرض
منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انهم انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة
في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه
يشاورهم في الاحكام كما في الحروب وقصة ذلك ما روي انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل
منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله عليه السلام فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء اهلك
بنو العم والعشيرة والاخوان فارى ان تاخذ منهم الفدية فيكون ما اخذناه قوة لنا على الكفار وعسى ان
يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله عليه السلام ما ترى يا ابن الخطاب قال انهم كذبوك و
اخرجوك وهؤلاء ايمة الكفر وقادة المشركين فارى ان تمكنني من فلان قريب من عمر وعليا من عقيل و
حمزة من العباس فلنضرب اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك

يا ابا بكر كمثل ابراهيم قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال لا تذر على الارض من
الكافرين ديارا فهوى ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا
بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتوبتهم وفي عليهم ان قتلهم
اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كتابه انه سيحل لهم الغنيمة التي اخذوها وقيل ان اهل بدر لهم و
قيل ان الله تعالى لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء
عذاب عظيم فقال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضي بالاجتهاد
ثم نزل نص فظهر خطاؤه عمل به في المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب
بقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قوله وكما شاور سعد بن معاذ روي ان الامر قد اشتد على المسلمين
في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصين الفزاري وابو سفيان
بن حرب بعث رسول الله عليه السلام الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان
تعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والاخر
رئيس الخزرج فقالا هذا شيء امرك الله به ام شيء رايته من نفسك فقال لا بل رأي رايته من نفسي فقالا يا رسول الله
انهم لم يتناولوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشرى او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية
فليس بيننا وبينهم الا السيف ففرح بذلك رسول الله عليه السلام فقال اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس
واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف
وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير اراد النبي عليه السلام يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب بن
المنذر ان كان وحيا فسمعا وطاعة وان كان عن راي فاني ارى ان ننزل على الماء وناخذ الحياض فاخذ
رسول الله عليه السلام برايه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر تصلح ان تكون نظيرا لقوله شاورهم
في سائر الحوادث لما قلنا انه مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر المال والنزول على الماء فلا
تصلح نظيرا له لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزاما على الخصم وظني ان الواو في قوله وكما شاور
سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا
لقوله شاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته
في الحرب وهكذا رايت مكتوبا بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الايمة الكردري
وعلى هذا يتبين ايضا قوله وقد كان يقطع الامر اي الشان دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور
الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل ذلك في سائر الحوادث
وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيهما
الوحي وفيما لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير
مشاورة والتفات الى راي احد فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق
بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل بالراي جاز في غيره من
الاحكام ايضا قوله ولا يجوز المشورة مع قيام الوحي بل يعتد له جواز العمل بالراي علم انه شاورهم للعمل
بالراي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطييب قلوبهم
فقال ليس كذلك بل للعمل بالراي خاصة قال شمس الايمة ولا معنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم

في الاحكام لخ

في الاحكام لتطييب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو
اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطييب
قلوبهم بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله عليه السلام محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا
شك ان رأيه اقوى من رأيهم واذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه اولى وتبين انه
انما كان يستشيرهم لتهذيب الوجوه وتخمير الرأي على ما كان يقول المشورة تلقيح العقول وقال ان الحزم ان
تستشير ذا رأي ثم تطيعه ثم اجاب عن قولهم الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ بعد ما ذكره مرة
ردا لكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد محتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع واذا كان كذلك اي واذا كان
الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز
ان تصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن
الاجتهاد قوله الا انا اخرنا تقديم انتظار الوحي استثناء من العموم الثاني وبيان للمذهب المختار و
هذا على قول من جعل الحق في المجتهدات واحدا فاما على قول من يقول بتعدد الحقوق فلا تصور الخطأ في اجتهاده
عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اي طلب النص بانتظار الوحي
لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اي انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص
النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعني النص الذي اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد فلم
يحل له الاجتهاد قبل طلبه قال القاضي الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في النوازل
وقال شمس الائمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص الخفي والتأمل في حق غيره ومدة الانتظار على ما
يرجو نزوله اي نزول الوحي يعني هي باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض
او فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم لحصول تنقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي قال صاحب
الميزان وهذا القول حسن يعني اشتراط الانتظار ما دام يرجى نزول الوحي حسن لكن قول العامة احق وكان
عليه العمل لجمع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة فاما تمسك
الخصم بقوله وما ينطق عن الهوى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شأن القرآن ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرآنا فهو وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك
لئن سلمنا ان المراد به العموم لان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير
عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن كما اشار اليه الشيخ ولانه اذا تعبد الاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم
عن وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هوى النفس الباطل لا الرأي الصواب عن عقل ونظر في اصول الشرع
فاندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله وما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلنا لا
لما تبين ان بعث النبي عليه السلام وصارت سنة بعد ذلك لما ثبتت كانت من سنته وانما اخرناه للاختلاف
في كونها شريعة لنبينا عليه السلام ذكر الصفات الثلث الاولى مع كونها راجعة الى الشرائع على ما دل المذكور في
او لكون الشرائع مضافة الى المذكور وهو قبلها والله اعلم وهذا **باب شرائع من قبلنا**
اي باب الاختلاف في شرائع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو مع ايراد القول في اول الباب واعلم انه يجوز
ان يتعبد الله تعالى نبيا بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها
وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة
في زمان النبي الاول دون الثاني وبعكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان تختلف

كلامهم لخ

ان لم

الشرائع وتتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يديه فائدة
لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انها وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان تختلفا في بعضها ويجوز
ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا تعلم الا من جهة
الثاني ويجوز ان قد حدث في بعضها بدع وتبديل فبينها الثاني فعلم ان الامرين جائزان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع
التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل النبوة فابى بعضهم
ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل انه كان متعبدا بشرع
نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كا
عبد الجبار وغيره وجعلوا هذه المسألة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته
هل كانوا متعبدين بشرع من تقدمهم وهي المسألة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام فان كل شرع
ثبت لنبي فهو باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة
من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او بعثة
نبي آخر على ما ذكر شمس الائمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجب
العمل بها الا اذا قام الدليل على انها بقيت ببيان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من
قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب
او بنقل المسلمين مما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن او السنة وذهب اكثر
مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت
بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول عليه السلام يلزمنا العمل به على انه شريعة
نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام
دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب
لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك
بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الاول اي الفريق الاول القائل بالخصوص
وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله اي الانبياء الذين ذكروا فبهداهم اقتده اي اتبع انت هداهم فاختصص هداهم
بالاقتداء ولا يتعدى الا بهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر
بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اي اقتد الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله
الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الا
هتداء يقع بالكل فيجب الذكر في قوله عز وجل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
ومما رزقناهم ينفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم
حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا
النبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل ذكره شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لما
يدان الله تعالى به من الايمان والشرائع وبالمعقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه
لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من كونها معمولا بها ببعث رسول

معمولا

في الاولى لخ

قوله والشيخان اي المصنف وشمس الائمة

تفسير الدين

آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها توضيحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيته وكونه مرضيا عند الله تعالى
وبعث الرسل لبيان ما هو مرضي عند الله تعالى فاعلم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا
ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا
لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا لا نفرق بين احد من رسله لان كلهم يدعون الى دين الله عز وجل
وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب اي القرآن بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي لما قبله من جنس الكتب
السماوية ومهيمنا عليه اي امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرائع الرسل
عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ وذكر في الميزان ان ما ينسب الى الانبياء من الشريعة
فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا فهو الشارع للشرائع والاحكام قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي العمل الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى العباد
الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها
شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يكون القول بانتهائها بوفاته الرسول وبالمبعوث الآتي بها
فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها
وانتهائها بوفاته او ببعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اي لكل امة جعلنا منكم
ايها الناس شرعة بتبعث الانبياء عليهم السلام اي شريعة اي الطريق الظاهر ومنها جا طريقا واضحا يجرون
عليه فهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول
وهو ان الاصل في الشرائع الاختصاص الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما اليه حاجة بالناس فاذا
لم تجعل شريعة رسول فيه بقية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى
البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل
رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل الا ترى انها اي شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص
في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا
في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب
الايكة وشريعة موسى كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون متصلا بقوله تحتمل الخصوص
اي الا ان يكون احد الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان النبي داعيا الى شريعة الاصل
كابراهيم ولوط عليهما السلام فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم وداعيا الى شريعته كما
اشار الله عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هرون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردءا له
كما اخبر الله تعالى عن موسى فارسله معي ردءا يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان
ايضا متصل بقوله تحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان تحتمل الخصوص في
الزمان قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسول
عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود
والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه كان في المرسلين من كان وجوب
العمل بشريعته على اهل مكان دون مكان آخر وان كان مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب
العمل بها على اهل زمان دون زمان آخر وانه يجوز ذلك لشرع يبعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين
في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثله في زمانين

و يا ايها الناس

وان المبعوث آخرا يدعو الى العمل بشريعته بالاتباع ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج اهل
المقالة الثالثة وهم الذين قالوا بانها تلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع
بدليل ما ذكر شمس الائمة ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين
لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معهم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
اخرا ووجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وتأخر حكم
المتبع له وهو بمنزلة القلب يتبعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة
من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من قدره وحط من رتبته واعتقاد انه
تبع لكل نبي تقدمه ولا يشتبه ذلك على احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه يكون تابعا بعد ان كان متبوعا
ومدعوا بعد ان كان داعيا فان قيل ان الانبياء كانوا قبله فكيف يكونون هو اصلا في شرائع الذين مضوا قبله
قلنا لا يمتنع تقدمهم في الزمان عليه كما فان الشمس الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمتنع عن كونه اصلا فالانبياء
مع تقدمهم يؤسسون لقاعدته فان المقصود من خلق الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة
الالهية ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما
يكمل بحسب سنة الله تعالى بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم
عليه السلام فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال
صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو
الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع
شريعته فكان الكل تابعا له والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد
عليه السلام لا الى شريعته كما نطقت به الاخبار المشهورة الآتية انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروعا
في شريعته فثبت انه عليه السلام كان اصلا في الشرائع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة
مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرائع من قبلنا انما تلزمنا
على انه شريعة نبينا لا انها بقيت شرائع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا
للوارث ومضافا اليه لا انه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا ومحاسن الشريعة مثل اي شكر المنعم وايجاب
العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان
الى المسيء وكظم الغيظ على ما تضمنت به نما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق وقيل مكارم
الاخلاق بذل اعطاء من حرمه وصلة من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود
بن آدم السنائي رحمه الله انك سيمت نداد زر بخشش واين بايت بر بد بر بخشش وانك زمن بشد ببند
بدروده فند وانك از نوببد بد وبپيوند ناشوي در جهان وصل وفراق دفتري از مكارم الاخلاق ثم
استدل على ان نبينا عليه السلام اصل بالحديث المذكور في الكتاب فانه قال والله لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي يدل على ان الرسل المتقدمين صاروا ببعث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته
لو كانوا احياء وعلى ان شرائعهم قد انتقلت الى شريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير والتهوك ايضا
مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة ورويته قصدا والاصل الموافقة والاستثناء متصل بقوله
وكان وارثا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرائع الموافقة الى قلنا

ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى قلنا هو ان يقص شريعة
لنبينا عليه السلام تخفيفا لجمع الارث وهو فوق لايتكر من فعل النبى عليه السلام انه سئل عن الرجل عل وجه الحكم
فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم التورية وقضيه بقوله انا احق باحياء
سنة اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فى شرائط الاحصان الحاجب
الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فثبت ان هذا اى ما قلنا من الموافقة والالف بالشرط
المذكور هو الاصل فى هذا الا ان التحرى الى التغيير بلسبب من القول الثالث الحاجة معلوم هو الاصل فيه
لكنه وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا وهو ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار قوله
قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا
بقوله فصار الاصل الموافقة والالف فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم عليه السلام وقد اضيف
بنوتها مله لى الحال لما ذكرنا فى القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت
لرسول الله عليه السلام كما نقل المورث مضافا الى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملك آخر لكن الاضافة
الى المالك تنتهى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة فى حق الانبياء عليهم السلام كذا فى التقويم ثم بين الشيخ
قوله وقد احتج محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج فى تصحيح المهاياة والقسمة بقوله
تعالى فى قصة صالح عليه السلام ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم انه
ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه يثبت بهذا احكام شريعة محمد صلعم
لا شرائع من قبله ثم قيل ان المهاياة فى المنفعة والقسمة فى العين جائزتان فانى قوله ونبئهم ان الماء قسمة دليل
جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة والصحيح انهما مراد فيه
ههنا ان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة فان شمس الائمة ذكر ان محمدا استدل فى كتاب الشرب على جواز
القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين والمهاياة مفاعلة من الهيئة وهى الحالة
الظاهرة للتهيئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد منهما بحالة واحدة واختارها اليه اشير
المغرب وفى الطلبة المهاياة مقاسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا بهذا الى النصف المفرز
وذلك بذلك النصف او هذا بكله فى كذا من الزمان وذلك بكله فى كذا من الزمان بقدر الاول او هو يطرح اى فيما
هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير قوله وما يتصل به ختم باب السنة باب
متابعة اصحاب النبى عليه السلام لما كانت شبهة السماع ثابتة فى قول الصحابى ناسب ان يلحق باقسام السنة اذ الشبهة
تعمل عمل الحقيقة فى الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابى اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر انما
الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعى وابو بكر الرازى فى
بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار
الشيخين وابى اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين والشافعى فى قوله القديم فانه ذكر
الصحابة فى رسالته القديمة واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل
استدرك به علم واستنبط وآراؤهم اولى بنا من آرائنا عندنا لانفسنا ونص فى موضع آخر ان الصحابة اذا
اختلفوا فالائمة الاربعة اولى فان اختلف الائمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى وذكر فى
موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن التقصير
وقال ابو الحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وذكر فى التقويم والبزلى

لا بد ذكره

والتحقيق ان عند الكرخى لا يجوز تقليد الصحابى الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضى ابو زيد على ما
يشير تقريره فى التقويم وقال الشافعى اى فى قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس
واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا
وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجبه وذكر فى القواطع ان مذهب الصحابى ان كان
موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة فى القياس وقال بعضهم الحجة فى قوله
واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابى قياس خفى والجلى بخلاف قوله فقد اختلف قول الشافعى فيه فقال
فى القديم قول الصحابى اولى من القياس وقال فى الجديد القياس اولى ومنهم اى من العلماء من فصل بالتقليد اى
فى تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم فى الفضيلة والتخصيص بعلم العلم
مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد
الشيخين لا غير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابى واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يكن
من اقرانه خلافه فى ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله وقد اختلف عمل
اصحابنا يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله فى هذا الباب اى فى تقليد الصحابى يعنى لم يستقر مذهبهم
فى هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر رأس المال ليس بشرط مقدار ما
ليس بشرط اى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ فى التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنه خلافه فان ابا حنيفة شرط
الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال ابو حنيفة وابو يوسف فى الحامل انها تطلق
للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو فى
حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر فى حقها مقام الطهر او الطهر والحيض فى كونه زمان تجدد
الرغبة بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر فى حقها مقام
تجدد الرغبة فعملا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم
وقال ابو يوسف ومحمد فى الاجير المشترك وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن
لما ضاع فى يده واذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب والحريق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا ذلك اى وجوب الضمان عن على
رضى الله عنه وابو حنيفة يرى بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان
ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدى والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد
ولم يوجد التعدى والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد يوجب الضمان
ايضا فبقيت العين امانة فى يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة قوله وقد اتفق عمل اصحابنا بعد المتقدمين
والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى فانهم قالوا
اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروا اكثر النفاس باربعين يوما بقول
عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه الا ان اكثر النفاس لما كان مبنيا على اكثر
الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال
الشيخ ورووا ذلك اى تقدير الحيض عن انس وعثمان مع انه قد كشف العثمان صريحا فى المبسوط فقال روى
ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن

عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص الثقفي وانس رضي الله عنهم وافسد شراء ما باع باقل مما
باع بيع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لان الملك في المبيع قد تم بالقبض فللمشتري ان يبيعه بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روي ان ام يونس ان امرأة
جاءت الى عائشة وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته
منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده
وحجه مع رسول الله ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت
جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالرأي فعلم ان ذلك كالمسموع من
رسول الله عليه السلام واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما
كان يعتذر الى صاحبه ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد
فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس كالمقادير وغيرها فلا بد فيه من الحمل على التوقيف من
السماع والتنصيص من رسول الله عليه السلام لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على
الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول
بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأي والسماع ومتى انتفى الرأي لانه لا مدخل للرأي في هذا الباب
فتعين السماع فصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله
عليه السلام كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع فان قيل يجوز انه انما
افتى لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا
لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه الا ترى ان
هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل
كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس قلنا
هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيما تردد ذلك كيف
وانه تؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه في الفتوى
من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم
فاسد فما يؤدي اليه كذلك ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه
لاحتمال السماع والرأي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا تتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل فاما قول
التابعي ليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها
لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا
يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال الى
اشار القاضي الامام في التقويم والدليل على الفرق ان الحديث في حق الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في
حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان التخلل اثر
في الضعف على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نقل كما نقل
عن الصحابة بل انما افتوا بنص ظهر لهم وبرأي استنبطوه منه ولو ثبت عنهم قولهم فيما لا مدخل للقياس فيه
لقلنا انه مبني على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت فان قيل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير اثر فيه

فان ابا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة او تسع عشرة سنة بالرأي وقدر منع المال من السفيه
الذي لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد اقل مدة تكون الرجل من ان يولد باربعين
يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البئر عند وقوع الفأرة فيها بعشرين دلوا فقد تبين فساد قول
من يقول انه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا بما قلنا
المقادير التي تثبت حقا لله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما تردد بين القليل والكثير والصغير والكبير
فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احد انه لا مدخل للرأي
في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه فاما ما استدل الخصم به فهو من باب الفرق بين القليل
والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا والتردد فيما بين ذلك
فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل
والتقدير في النفقة فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا وكذلك الحكم في دفع المال الى السفيه فان
الله تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقوف الحاجة
الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة
لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة وقد صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم
ايناس رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذا الحد
وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد فانه تتمكن من التغير بعد الولادة ساعة او ساعتين لا محالة ولا يتمكن من المنع
بعد سنة او اكثر فاما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على اكثر من النفاس طاهرا
حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفناه بآثار الصحابة فان قول علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك
معروف ثم ان ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأي في معرفته مدخلا كذا في اصول
الفقه لشمس الائمة قوله وجه قول الكرخي كذا اي وجه قول ابي الحسن الكرخي ومن وافقه في القول بعدم
جواز تقليد الصحابي بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت
لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم
والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره و
كانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بآرائهم ولوجب عليهم دعاء
الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفته حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب
والسنة والاجماع وقال ابن مسعود في مسألة المفوضة فان يك خطأ فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال
الخطأ فيه ثابت واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز للمجتهد آخر تقليده مثله اي
تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعي ومن بعدهم
من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع
الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر
والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه او فرع اصل آخر فيخالفونه
وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث ولم يسمع الباقي فيختلف معناه وحكمه
فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل
وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم ولو

كان كذلك لكان قول الأعلم والأفضل صحابياً أو غيره حجة على غيره لوجود العلم والأمر بخلافه إذ ليس للمجتهد
تقليد من هو أفضل منه قوله بل يجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه
السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فقال لا حجة لهم في ذلك لأن المراد الاقتداء بهم في الحكم على طريقهم من
أخذهم الحكم من الكتاب أولاً ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم في أقوالهم لأنه
أنه عليه السلام شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يظهر عليه لا أن نفس النجم توجب
ذلك قال القاضي الإمام هذا النص عام في الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالإجماع كالأعراب فثبت أنه أراد أهل
البصر منهم الذين عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله ومن ادعى الخصوص احتج من قال
بتقليد الخلفاء وأمثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
بما روي في هذا الباب أي في باب الاقتداء والتقليد من اختصاصهم أي اختصاص الخلفاء وأمثالهم بفضائل ما دل
على ما قلنا من وجوب تقليدهم كلهم ثم في ما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان لما روي يعني المتمسك هو
الأحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي ورضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس وأعلمكم
بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضكم زيد بن ثابت لا الأحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير أن يكون
فيها دلالة على وجوب الاقتداء مثل قوله عليه السلام أول من يقرع باب الجنة بلال وأبو عبيدة أمين هذه الأمة
وإن الجنة إلى سلمان أشوق من سلمان إلى الجنة ومن أراد أن ينظر إلى زهد عيسى فلينظر إلى زهد أبي ذر وأمثاله
قوله ووجه قول أبي سعيد احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى والسابقون
الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان وإنما استحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم بإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب والسنة
لأن في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك إنما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر
من غيرهم فيه خلاف فأما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فإنه وإن كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلاً على وجوب تقليدهم إذا
لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وذكر في المطلع نقلاً عن ابن عباس أن معنى قوله والذين اتبعوهم
بإحسان اتبعوهم على دينهم من أهل الإيمان إلى أن يقوم الساعة وقيل يتقلدون بأعمالهم الحسنة ولا يتقلدون
بهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والأنصار بالرحمة والدعاء أنهم بالجنة ويذكرون محاسنهم وأما
المعقول فوجهه ما ذكره أن احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله
أنه يفتي بالخبر وإنما يفتي بالرأي عند الضرورة ونشأ ذلك مع الغرباء لا احتمال أن يكون عندهم خبر فإذا لم يجد
اشتغل بالقياس وإليه أشار الشيخ بقوله وذلك أي السماع أصل فيه مقدم على الرأي يعني أنهم كانوا يصحبون
رسول الله عليه السلام آناء الليل والنهار فكان السماع أصلاً فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع
إلا بدليل قوله وكانوا يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا
يسندونه إلى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان إذ الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير إلا إذا
سئل عن مستند الحكم فحينئذ يجب الإسناد وإذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدماً على الرأي الذي ليس
عند صاحبه خبر يوافقه ويقويه فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد
على القياس قوله والثاني وإليه أشار الشيخ بقوله ولا احتمال فضل إصابتهم أن قوله إن كان صادراً عن الرأي وفي

الصحابة أقوى من رأي غيرهم لأنهم شاهدوا طريق رسول الله عليه السلام في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال
التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ولأن لهم زيادة جد وحرص في بذل المجهود في
طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها وطلبها والتأمل
فيما لا نص عندهم غاية التأمل وتقدم درجة لهم على غيرهم كما نطقت به الأخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون
قرني الذي أنا فيهم وقوله لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام أنا أمان لأصحابي
وأصحابي أمان لأمتي إلى غير ذلك من الأخبار ولكن هذه الفضيلة أثر في إصابة الرأي وكونه أبعد من الخطأ فيجب
الصحابي يترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بذلك
فكذلك إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه
من الوجوه التي ذكرنا وذكر في الميزان أن في قول الصحابي جهة الإجماع أيضاً لأن الظاهر أنه لو كان بينهم خلاف
لظهر لاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومذاكرة كل واحد قرناءه في كل مسألة اجتهادية
لا احتمال أن يكون عند صاحبه خبر يمنع عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل إلينا من جهة التابعين
لنصب أنفسهم لتبليغ الشرائع والأحكام ولو تحقق الإجماع يجب العمل قطعاً فإذا انفتح جهة وجود الإجماع
فيه كان العمل به أولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم إنه محتمل فلا يكون تقليده
لأنا وإن سلمنا ذلك لكن ليس من الدلائل المحتملة على نمط واحد فإن خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا
قول الصحابي لكونه أقرب إلى الصواب بما ذكرنا وأما قولهم إن قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة
فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما إذا وجد من الصحابة ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره إياه في ذلك القول على
ما سنبينه وإنما لم يلزم غيره من الصحابة لأنه إياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت
بينهم في الوجوه التي مرت وأما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وإن كان أفضل منه فممنوع لأن عند أبي حنيفة رحمه الله
إذا كان عند مجتهد أن من خالفه في الرأي أعلم بطريق الاجتهاد وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه
لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما أن العامي يدع رأيه لرأي المفتي المجتهد وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في
الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد وذلك هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في
الحال لا يخفى وفي طريق العلم كذلك فإنهم قد شاهدوا أحوال من نزل عليه الوحي وسمعوا منه وإنما انتقل ذلك إلينا
بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة فإن قيل أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبر
فيه هذه الأحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا إن التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا
مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان فأما الاجتهاد في الأحكام فإنما يكون بالتأمل في
النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله يظهر لهم المزية بمشاهدتهم
أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر
لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فأما إذا أمكن اعتبارهما جميعاً
فلا شبهة أن اعتبارهما يتقدم على اعتبار الظاهر مجرداً وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي
اعتبار الظاهر فقط فكان الأول أولى وهذا تقرير الإمام شمس الأئمة قوله فكان هذا الطريق
أي إيجاب متابعة الصحابة وتقليدهم أو الطريق الذي اخترناه في باب السنة في قبول المرسل والمسند
وأنه المعروف والمجهول وإيجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة لكونه السنة بجميع وجوهها من

المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من أقوال الصحابة مقدمة على القياس
ثم القياس انما يكون القياس بأقوى وجوهه وهي الإحالة والشبه والطرد والقياس بالوصف حجة بعد جميع
أقسام السنة وشبهها فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول
من القرون الأولى مع شهادة الرسول عليه السلام بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابة وفيه
إعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع لاضافته الوجوب اى ثبوت الحكم اليه كذلك القياس اى لم يجوز العمل به و
عمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وأمثاله من نفاة القياس بخلاف الشافعي الاحتياط فانه
رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا ورجح الطرد بغير وسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس
بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اى في اصل القياس الصحيح فقي قياس الشبه اولى او جعله
وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس فانه مظهر وليس بمثبت وفي اصله شبهة انه صواب
او خطأ والشبهة في اصل الشبه لان الشبهة طريقها قيام الشرع بخصاله اى طلبنا بخصاله وهي محاسنه واحكامه
فان قيل انكم قدمتم شبهة السماع على القياس حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدمتم القياس على حقيقة السماع
في حديث المصراة وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجلاء الصحابة وهذا
تناقض ظاهر قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة بما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر
الاسلام ابو اليسر في أصول الفقه انه روي عن ابي حنيفة في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد
كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس والية مال
ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم والبه مال ابو سعيد
البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة وما ذكر شمس الائمة في شرح الأيمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهائهم
في القياس حجة يترك به القياس وفي شرح البيوع في مسئلة اشتراط إعلام قدر رأس المال ومذهب ابي
حنيفة مروي عن ابن عمر رضي الله عنه وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب السلم اذا كان فيه
شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم عندنا على القياس وما اشار القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا
ان المراد من قوله صحابي كالنجوم اهل البصر منهم اى اهل الرأي وهم الفقهاء واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم
دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال
عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس
انما كان مقدما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب الرأي فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وهنا
لم ينسد بقول باب الرأي بالكلية لانه لما احتمل انه قال عن رأي كان موافقا للقياس من وجه حتى
لو لزم منه انسداد باب الرأي لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار
شيخنا العلامة حافظ الدين في بعض الحواشي ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف
المذكور كذا ذكره في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما
بين الصحابة بان كانت مما لا تعم به البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما يشتهر عادة ثم ظهر نقله في
التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا
محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلافه
ممن يعرف فيه فهذا اجماع يجب العمل به على ما يعرف في الاجماع وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم
الى آخر ما ذكر في الكتاب وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة ما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس

ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين
اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم
في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او التخيير عند تعذر الترجيح بالاجماع وعدم جواز احداث قول آخر على
ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم ينقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول
حتى لم ينقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله كانه اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المال اى مساوون
وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى القدوة يطلق على المال وقوله وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب اى مثل
الصحابة في وجوب التقليد عند البعض ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في شرح ادب القاضي ان في تقليد
التابعي عن ابي حنيفة روايتين احداهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من
المذهب والثانية ما ذكر في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى و
سوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم ألا
ترى ان عليا تحاكم الى شريح رحمه الله وكان عمر ولاه القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان
من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق شاة
بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد
بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن اى البصري
فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعتقدونهم من جملتهم في العلم
فاذا كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع
ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذلك مفقود في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد
وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم
فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد من احتمال السماع
ومشاهدة احوال النبي عليه السلام وبركة صحبة الرسول مفقودة فيهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال وذكر شمس
الائمة انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روينا عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ما جاءنا عن التابعين زاحمناه يعني في الفتوى فنفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به
في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وغير معتد به عند الشافعي وكان شمس الائمة
لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابي حنيفة
افوالهم في المسائل قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستبد بهذا القول مخترعا بل سبقه غيره وانه وافقه
فيه من سوى كبار التابعين لبيان انه يقلدهم والابط هو الذي في شفته بطانة وهي هنة نابتة
في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد وقيل الابط الصخاب الطويل اللسان وجعله عبدا لانه
وقع عليه سباء في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا
عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يعزم والاتفاق ايضا وهو منه قولهم اجمع
القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد و
بالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام

على امر من الامور الدينية واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة
لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة
لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه ان خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا على امر ديني فانه
اتفاقهم عليه لا يكون اجماعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه وغير منعكس فان الامة او المجتهدين
لو اتفقوا على عقلي او عرفي كان اجماعا مع خروجها عن الحد لكونها غير دينيين واجيب عن الاول وكذا
ان المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا
غير مسلم عند هذا القائل وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلي او شرعي
عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من
الامور والمراد من الاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد
وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بقوله المجتهدين عن قول العوام فان اللام المستوفى
للجمع على اتفاق غيرهم كالعامة وانفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع
السالفة وبقوله في عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة
لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وامافيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات
والنفي والاحكام العقلية والشرعية ثم انعقاد الاجماع متصور وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة
تصور الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق الارض ومغاربها
يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم بان
اتفاقهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظني اذ لا ثالث ولا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظني فالاتفاق فيه
ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد لاختلاف الدواعي
والقواطع وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا
لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد
الاحكام والانتشار انما يمنع النقل عادة اذا لم يكونوا مجتهدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة
لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة عليه على ما ذكرنا في بيان الاجماع فانه اغنى عن
ذكره وكذا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي عن النظر لا فيما هو جلي فيه بحيث لا يختلفون
فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكرنا بالوقوع فانا نعلم علما لا مرية فيه
باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية
في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة واذا
ثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان ركنه كما اشار اليه الشيخ وبيان ما يقوم به الاجماع واهلية
من ينعقد الاجماع به اي بيان اهليته او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدوره من الاهل وشرطه
سوى ما يكون الاجماع متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل وحكمه اي الاثر الثابت به وسببه وهو الحجة
الداعي الى الاجماع الجامع للاراء وهو المسمى بمستند الاجماع عزيمة وهي كان اصلا في باب الاجماع
اذ العزيمة هي الامر الاصلي ورخصة وهي ما جعل اجماعا لضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة فاما
العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا

حرام
جميع علماء

من الخاص والعام فيما تستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم
الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جماعة علماء العصر فيما لا حاجة للعام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم
فيه كحرمة المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس
الائمة وذكر في القواطع ان كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من افعال الرسول
عليه السلام مخرج الشرع واما الذي خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع
يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل
على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة تدل عليه على ما روي ما اجتمع اصحاب رسول
الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بفرض ولا واجب قوله واما الرخصة
فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين
على ما سنبينه وصورة المسألة ما اذا ذهب احد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب
على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا
به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعني اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه
احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وعند من
قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حال
التقية وبعد مضي مدة التأمل لان اظهار الرضا وترك النكير في حال التقية امر معتاد بل امر مشروع في حقهم
فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي المدة اي مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل
على الرضا فلهذا اشترطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضي مدة التأمل ثم قال لا يخلو من ان
تكون المسألة من مسائل الاجتهاد او لم تكن فان لم تكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او
لم يكن فانه لم يكن عليهم في معرفتها تكليف نحو ان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار
على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل
لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذاك لان الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ
فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضا واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم يكون سكوتهم تصويبا
ورضا بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك
في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يؤدي الى المحال فاسد فاما
اذا كانت المسألة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسألة
الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع
ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي
فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وروي عنه انه قال من نسب الى ساكت
قولا فقد افترى عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة و
نقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا و
القاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري وحكي عن الجبائي
انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد
او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض

لم ينتشر به الشرع مع

وان كانت كذلك لا يعتقدون ان يذكروا الانكار فيه بناء على علمهم بعدم حجيته
المستلزم للغلو وهو الخلف ان اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع

فائدة من تعريفه بلفظ نحو

ظني

الثمن

صح

مستند الاجماع

العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف له مخالف يكون اجماعا وان كان حكما
لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا
قوله ولا بد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا
في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت بالسكوت اي ولا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت
او ولا يثبت الاجماع بالسكوت احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول اما الآثار فما روي في حديث
ذي اليدين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله عليه السلام الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال
احق ما يقول ذو اليدين ولو كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله عليه السلام ولما استنطقهم في
الصلوة من غير حاجة وما روي عن عمر انه لما شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا اليه بتاخير القسمة
والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا
وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة
حتى سأله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم وما روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ
عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاستحضرها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور
الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال ما تقول
يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوا قربك فقد غشوك اي خانوك
ارى عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد استجاز علي رضي الله عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر
رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون
للمهابة والتقية مع اظهار الخلاف كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول قد كان يمكنك
هلا قلت هذا في زمن عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك
درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسألة اي لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او اجتهدوا
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات مع
كون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالقاضي اذا قضى في مسألة مجتهد فيها برأي واحد منهم وسكت
الباقون لا يكون سكوتهم دليل الرضا والاجماع وقد يكون لكون القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى
في الاجتهاد فلا يرون الابتداء الى الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا
فيما يوجب العلم قطعا الا ترى ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شيء لكونه محتملا فكذا
فيما لم يظهر فيه خلاف واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على
الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر في
الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة
ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر واذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر
القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من
بعض القضاة لا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار
افتياتا عليه قال وكم نحضر بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا
رضا بما يقضون بخلاف قول المفتي فان الفتيا غير لازمة ولا مانع من الاعتراض واما ابو اسحق فقال ان الاغلب
ان الصادر من الحاكم ان يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر عن فتوى و

دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الاجماع واما الجبائي فقال انقراض العصر
يضعف الاحتمالات المذكورة لانه لا يبعد سكوت العلماء عن مجتهد في مسألة ظنية ولكن استمرارهم
على السكوت في الزمان المتطاول بعيد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها
لم يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين مع تكرر الوقائع حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه في مسألة
العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر ليصير ذلك اجماعا قوله ولنا ان شرط النطق منهم جميعا
متعذر اي الاصح وبيانه ما ذكره شمس الائمة انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على
قوله واظهار الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر
كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت
الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان
المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى
رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم
بقرون فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على كل واحد منهم في
حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من
الباقين كافيا في انعقاد الاجماع قوله وانا انما نجعله دليلا اعتراض للجواب عما ذكر الخصم من تحقق
الاحتمالات وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل
فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس فاذا لم نجعل السكوت تسليما للقول كان فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك للواجب
احتنافا للخير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على
الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا قوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض
اي يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي على الخفاء فكان كالعرض وذلك
ايضا اي جعل السكوت تسليما بعد العرض مضي مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض والاشتهار فيندفع
باشتراطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض و
الاشتهار ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فيتعين وجه التسليم فيثبت ان اهل الاجماع
معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كما للنبي عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكلفا يقول قولا
في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك
فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان وكما كان القول المنتشر
مع السكوت من الباقين اجماعا صحيحا في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في الفروع ايضا
لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد
في المعتقدات فكذا في الفروع وهذا على قولنا واما على قول من قال كل مجتهد مصيب فينبغي ان يكون
كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اليه اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولا لنفسه
بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين
لظهر خلافهم وانتشر الا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية
ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم فان قيل ان العلماء الحنفية [illegible]

وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم فسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق
مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا تحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما
نحن فيه قلنا فقد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما لا يدل سكوتهم فيما
ذكرت على الرضا لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا
في مثل هذه الصورة انما الكلام في حادثة تقع بين اهل الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولا فيه
وينتشر في الباقين ولا يظهر منهم انكار والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة فالانكار من الباقين
لذلك معلوم وان لم يظهروه في ذلك الوقت فكان سكوتهم عما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف قبل خلاف منهم لذلك فالسكوت على مثل هذا
بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة وذكر بعض الاصوليين ان اثبات
الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد
فسكوت سائر العلماء اما لانهم لم يجتهدوا واذا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك
القول او صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة
نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر
عدم ارتكابهم المسلمين المتدينين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم
بالعدول عن طريق الصواب ان لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى
شيء لانه يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى
اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعلق
بالهيبة والتقية تعلق باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين
الوجه الاخير وثبت انهم انما سكتوا لرضائهم بما ظهر من القول فصار كالنطق فانه قد يجوز انهم سكتوا
لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب قلنا الاصح ذكره ضيا حيثه وطلب الكشف عما خطر لا بطريق الانكار
كالعادة الجارية في طلب الحق في مناظراتهم في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة
لم يكن من يعتقد ذلك على ما يعرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا
الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكر الخصوم فيكون اجماعا مسندا لا عليه ويكون دون القواطع من
وجوه الاجماع لكنه مع هذا متقدم على القياس قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين من قال انه حجة
ليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت على الفريق الاول انه لا يقدم
على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع
مقطوع به لكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر في ثبوت الحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه
حجة ليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق ولا يقال لو كان قطعيا
يلزم ان يكفر جاحده او يضلل كما في سائر الحجج القطعية لانا نقول انما لا يكفر لكونه متمسكا بدليل
يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب
الشيخ عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس فيها
نحن فيه لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك
المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه في املاص الجنين كانوا محقين لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى

تقدير: أهل م

تقدير: كما في مناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسائل الجد الخ

ای الکون حم

نوائب المسلمين ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذلك الحكم بعدم لزوم الغرم عليه اذ لم يوجد
منه جناية بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة اي تعجيل قسمة
الغنيمة صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها
مصارف الصدقات والتزام الغرم اي غرم الغرة من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال اي لاجل
صيانة النفس عن السنة الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها الى يوم غيي لا يقع
وخوف امرأة مسلمة من غير جناية تحقق منها حتى املصت وتلف نفس بذلك ورعاية اي على نفسه
تحف الثناء اي تحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمله من العهدة وهو
كما في اداء الزكوة الى الفقراء الكوع يكون حسنا وتعجيله قبل الفقراء له يكون احسن واذا كان كذلك
حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعرفنا انه يحتمل ما ذكر في اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال
عند خلاف ما اذا كان الامر بخلافه وبعده اي بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعدما سلم انهم لم يكن من باب الحسن
والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضا فان السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل فيها في
السكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذي وضح له تعظيم لها وفيه احتراز عن
الميل الى قائلها وتماديهم يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم وذكر شمس الائمة ان مجرد السكوت
عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم ينفصل الحكم بعد فانما يكون هذا
حجة ان لو فصل عمر الحكم بقولهم او ظهر توقفه في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتا بعد ذلك
ولم ينقل هذا فانما تحمل سكوته في الابتداء على انه للتجربة افهامهم او لتعظيم الفتوى التي يريد اظهارها
بالاجتهاد حتى لا يؤدي بما اصدر الساعون او ليروي النظر في كلامه وفي من الاشياء حتى يتبين
لهم ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر لكان هو يبين ما هو مستقر عليه رأيه من
الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة وفيه واما حديث الاذن وهو قول ابن عباس هبته
درته فغير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول
الحق واظهاره فرضا والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة
بينهم ومن البعيد ان ابن عباس لم يخبر بقوله عمر مهابة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى
مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وفرط ذهنه وقد اشار عليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان
يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه يشبه العباس في رأيه ودهائه ومع ان
عمر كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا لنا ولا خير فينا وكان يقول
رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا زغت اقاموني
ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل وآتيتم احداهن
قنطارا افتمنعنا مما اعطانا الله فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية فبكى وقال كل الناس افقه
من عمر حتى النساء في البيوت وكما عزم على جلد اي ملك قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا
فلم يجعل لك على بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدعاه
فقال من اقراك فقال اقرأنيه رسول الله وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت

تقدير: أن م

تقدير: عنه بحال م

تقدير: ايضا م

تقدير: يعدون م

ولا خير فيكم اذا لم تسمعوها

شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم وآوينا وطردتم واذا كان كذلك كيف يسعهم ان يقال احتج عن اظهار قوله
وحجته مهابة لم فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول عنه فتاويله ابدا العذر اى اظهار في الامتناع
عن مناظرته يعني لما عرف فضل راى عمر وفقهه منعه ذلك عن الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال
الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم ما يفعلون مع الاقران
قوله بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله ترك
مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع
عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشاما لمن فوقه وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق و
ينعقد به الاجماع تخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة او من بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او
اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل
فلا يكون احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور واما قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي و
عطف عليه وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف
من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين
ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه
فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المجتهد ليس بحجة بل اختلافهم دليل على
تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول آخر فيها كما لو لم يستقر
الخلاف فيه غير تعيين اى لا تعيين يمكنهم ان ما ذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير لان نفي الغير نوع تعيين
لها والتعيين لا يثبت بالمحتمل وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا
عليه يكون مردودا كاختلاف الصحابة في الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة مع الجد الاخ
اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه
خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون
مردودا كاختلافهم في ام وزوج وام واب او زوجة وام واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين
وقيل ثلث ما بقي في الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وثلث ما بقي
في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية و
المانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضي
وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضهما فيهما فان للثالث ان يوافق
كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين
بالكلية فكذا هذا ولكنا نقول بان الاجماع حجة لا بعد فيه الحق والصواب لما بينا فاذا اختلفوا على اقوال
كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محق للصواب لكان اجماعهم
على هذه الاقوال اجماعا على الخطاء ولوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد
من نسبة الامة الى التضييع والغفلة عنه وهو ممتنع ولا يجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق
والغفلة عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان الحق حقيقة
في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجمعت على قولين فقد
اجمعوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قاله او قاله مخالفها فقط

حسب م

واختلافهم على قولين

وجه

يعدوه

فجواز احداث قول آخر يمنع جواز الاخذ به وقد منعوا منه ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوا بشرط
ان لا تؤدي اجتهاد غيرهم الى قول ثالث لانا نقول لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انهم انما اوجبوا التمسك
بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد ولا يقال انما جوزنا القول الحادث لان
المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تكوين القول بحقيته اذ الاجتهاد اذا اخطأ فقد يثاب وان كان كل مجتهد مصيبا
لا يلزم من حقيته بطلان ما اجمعوا عليه لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفة اى اجماع كان وهو باطل وقولهم
اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما
في قول ثالث فلا لما ذهبنا الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ذلك قبل تقرر الخلاف المستلزم
للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرر الخلاف فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان
احدا من الامة لم يفصل لانه يستلزم تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب
اليه فيكون فاسدا فان قيل ان مسروقا احدث في مسئلة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت علي حرام قولا
آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على ستة اقوال وقال لا ابالي احرمت امرأتي او قصعة من ثريد يعني انه ليس
بشيء واحدث محمد بن سيرين في ام وزوج واب او زوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيهما على
قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين فقال لها ثلث الكل في
امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين ووافقهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان
احداث قول آخر جائز قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف فربما كان بعضهم في
مهلة النظر فيجوز احداث قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا
ينعقد لهم اجماع بدون رأيهما فلم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان
باقوال الصحابة وان قولهما مردود ان لم يخالفهما الاجماع قوله وكذلك اى وكاختلاف الصحابة
اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان الدليل الذي
ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة وغيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة
يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا وانما ذلك اى رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من
الفضيلة والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة
حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكتنصيص البعض وسكوت الباقين
ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء اى بين كلا من احكام الشرع في خطبته ولم يعترض عليه فهو اجماع
لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
الا ترى ان ابا ذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته لا نقبل قولك لانك خالفت النبي وابا بكر فاني مررت
بباب بكر فرايت جذرين تغليبا ولم يك للنبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر عمر فقال ان في احداهما
دواء ذي الاخ طعاما وقسم عمر حللا بين الصحابة فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته
اسمعوا فقال سلمان لا نسمع لان فعلك يخالف قولك حيث فضلت نفسك في القسمة فاخذت حلتين واعطيت غيرك
حلة حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لي الا حلة فقال الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا
عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه محل ريبة فان في الورع فكيف يظن بهم السكوت فيما كان
الحق بخلافه عندهم وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيره وسكتوا كان اجماعا
الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قال من الخلفاء

ايضا م

الخلفاء

تحكم
ورزعا

على بابكر م

فانك قد حرت م

باب اهلية الاجماع

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان في النفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما اريد من الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وامثاله الا من تتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا يدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف واما الواضح في الاثبات فكل مجتهد مقبول الراي اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من موافقته في الاجماع واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع واما الناشي من الناس ان شرط موافقتهم الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون فانه لم يوجد فيهم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتي على كذا يتناول الكل فكذا هنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطاء ولا بعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ رحمه الله لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة فيهم وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني اما اشتراط الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما تثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الامر والناهي فيما يامر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يامر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينافي وجوب الاتباع ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يسأل عن دليل الجواز

ان يحمل فسقه على اعتقاد شرع بغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه لم ينعقد الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع بغير دليل والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة الوساطة بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان الكافر لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لا يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله واما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ماجنا به او يكون غاليا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده تسقط عدالته لانه يتعصب لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه ويصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهو الخصلة المنسوبة الى العصبة وهو التقوية والنصرة ورايت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوى اي ان لم يبال بما قال وبما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ومصدره المجون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلا فيه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر قوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيانات في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم على ذلك مجانتهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الرافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وعن بعض اهل الاهواء من نفي علمه تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله وصاحب الهوى المشهور به اي الذي غلا في هواه حتى خرج به عن ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكروا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة فيشترط وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة يتناول امة المتابعة دون الدعوة قال شمس الائمة وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا يعتد بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه اذا كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد في قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد كفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف نعتمد قول هؤلاء واذنى ما فيه انهم لا ينقلون ذلك اذ كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا يعتبر بقول الجهال في الاجماع قوله قال الغزالي لو خالف المبتدع في مسئلة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب

بعد الاسلام لا ينسبق باجماع الامة وكان الجمهور في ذلك الوقت كل الامة دونه

تفسير التعصب والتعصب

تفسير المجانة والمجون

وهو مخصوص على المتفق في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق
باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع الامة ثم اسلم
وهو مخصوص على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فلعماء الاجتهاد
فقط في حال دون حال لان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى راى
كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد بقوله ومثل امهات الشرائع اى اصولها فهذا
مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام
فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الراى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه
الى الراى كتفصيل احكام الفرايض الصلوة والنكاح والطلاق والبيع في اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على
ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا
ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الراى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام
فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا
الشان فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاء الا عصمة من يتصور منه الاصابة
لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامي اذا قال
قولا علم انه يقوله عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور
صدوره من عامي عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري فهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا
ذكره الغزالي قال صاحب القواطع وعندي ان قول العامة لا يعتبر في شيء من الاحكام سواء كان من الاحكام
الظاهرة او من الاحكام التي لا يتفقون عليها لان ما ذكرنا من الدليل يعم الكل ويوجب اخراج العامة و
اخراج قوله في معاني الاحكام وما يجري مجراه الضمير عائد الى ما اي ما يجري مجرى ما يختص مثل المقادير فانه
الراى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحو على ما
مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الراى والاجتهاد اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينعقد الاجماع
بدونهم وكذلك اي ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من اهل الراى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم
الذي لا يعلم الا علم الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا نظر له في وجوه الراى
وطرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان الآلة في دركه
الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعي و
فيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولي فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب
الى المقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها و
مفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام
ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام
الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في اهل الحل والعقد من المجتهدين واما قولهم لفظ الامة يتناول
الجميع فيشترط اشتراط الكل فنقول انه عام قد خص منه بعضهم على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول
ايضا انما كان قول الامة حجة اذا قالوا عن استدلال وهي انما عصمت عن الخطاء في استدلالها والعامة ليست
من اهل النظر والاستدلال ليحصل عن الخطاء فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما يستغني عن الاستدلال مما
ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة كذا اذا وقع الخلاف في مسئلة

يبتني على علومهم مثل النحو والكلام فانه تعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله ومن الناس من زاد
على هذا اي مع اشتراط الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود
وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود
دون المعدوم وكذا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة خاص بالصحابة
الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان
ولا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل
مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة
فيستحيل معرفة اتفاق المسلمين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا
ان كل مسئلة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا
للاجتهاد لاجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين
قوله فقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام
اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي
الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط و
بالسنة وهو قوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك
بهما فلا يعتبر غيرهما وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة
ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة
فكانوا اولى بهذه الكرامة قوله ومنهم من قال ليس ذلك اي الاجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك ان اهل
المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة وقوله عليه
ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها اي ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله عليه السلام
لا يكيد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة
شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام
ومتبوا الايمان وبها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل
وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال عليه السلام من غيرهم فوجب انه لا يخرج الحق عن قولهم قوله الا ان
هذه جواب عن هذه الاقوال اي لكن هذه الاشياء وهي اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من عترة الرسول
او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والامر بالمعروف وهذه المعاني
لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم وما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي وعليكم
بالسواد الاعظم وغيرها لا توجب اختصاص الاجماع بشيء من هذا اي مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول و
اهل المدينة كما كانوا امة محمد عليه السلام كان غيرهم من مؤمني كل عصر ومصر كذلك واما الجواب عما قالوا
فنقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان

دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود
تلك النصوص لان اجماعهم ليس باجماع جميع المخاطبين وقت ورودها وقد اجمعنا على صحة اجماع
من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد موت من مات من الصحابة بعده وليس ذلك الا لان
الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد
ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في انه لو حصل
كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين
ما ذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط
بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز
فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد
من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفاسير فلا يصح الاحتجاج
به وكذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الآحاد وخبر الآحاد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك با
لكتاب والعترة لا بالعترة وحدها على انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد
من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت فحينئذ لا يكون قولهم واجب
الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية
يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام فيها
اذ كراهة ذلك مع جوار الرسول عليه السلام ومسجده وما ورد من الثناء على المقيم بها دال على ضعف الدين
او لان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم لكن لا يدل
ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفا والمروة ومواضع
المناسك وكونها مولد النبي عليه السلام ومنشأ اسمعيل ومنزل ابرهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة
ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا
في دار الحرب مثلا قال السمعاني ولا اثر للمدينة مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين
ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل وفيها الماردون على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى
قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق ان عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم قال الغزالي
ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة
ولا بعدها بل لا يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام
ونبذ فيما انه الى العراق وفرقة الى خراسان وسائر البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم
حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لما سنذكر وان اراد ان اتفاقهم في قول او عمل
يدل على انهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله عليه السلام في سفر او في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا
اجماع ثمه

شروط الاجماع الانقراض الانقطاع وانقراض العصر
اي اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها و

ابو اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي رحمه الله

واختلفوا في اشتراط الانقراض لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة
وهو اصح مذاهب الشافعي وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع و
اليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض اصحابه كابي اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم
قولا او فعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين
يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام
الحرمين ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من يحدث في اجماعهم واعتبار موافقته حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا
وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا
لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل هو موقوف حتى انقرضوا
فلم يبق ذلك الخلاف معتبرا او يكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع وذهب الباقون منهم الى انها جواز
الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصرهم
فيه لانه يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من اشترط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق
الكرامة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض
العصر لان قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال
الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة
ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم الهجرة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في العطية بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه
احد وانما صحت هذه المخالفة لانها باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد
ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا
من رأيك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولنا
نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا تفصيل بين ما اذا انقرض العصر او
لم ينقرض اي يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعده فلا يصح الزيادة اي زيادة اشتراط الانقراض عليه
اي على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شيء لم يدل عليه دليل او لان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز
بما ذكروا من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع اي لا يجاوزه كرامة اكرم الله تعالى بها لاهل الاجماع من هذه
الامة لا لمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة ولو كان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة و
اذا كان كذلك يثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو
توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطاء وانه لا يجوز وقولهم الاستقرار لا
يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل
وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اجمعوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة
فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر في زمانه وناظره في ذلك فقال
اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على
الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر انه رجع عن قوله الى قول ابي
بكر رضي الله عنهما فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة

اي عمر

على رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا
يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول
عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على انه مع عمر جماعة لا ان جميع الصحابة وانما اختار
عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه
لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله فاذا رجع بعضهم من بعد اي من بعد ما اتفقوا على حكم ...
بيانه لتمحض الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعني لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض
العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا وقال الشافعي ومن شرط انقراض العصر لا يمنع رجوعه
لان في الابتداء لما لم يوجد الاجماع من الكل لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء لما لم يوجد الاجماع من الكل
لا يبقى اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق و
صف الاجماع فلا يبقى استحقاق الكرامة فلا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجماع وعدم تصور
الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه اولا يدل على انه
لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد
خلافه كما لو كان بعد الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم
فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي وتبين ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء
فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاده فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده
لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسمع وخلافه
راجع الى البعض قوله وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم يحتمل ان الشيخ ذكر هذا الكلام على سبيل المنع
لما قاله الشافعي بعد ما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد الاجماع
في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الكل بعد ما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء
والبقاء ويجوز انه ذكر على سبيل الذكر والاستطراد فان كلامه لما ال الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد
الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد
التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا
ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للذي انفرد بما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس في توريث
الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المراة والاب وخلاف ابي بكر في تنزيل الجد منزلة الاب وان لم يسوغوا
ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم
لا ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار بعض المتاخرين
تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم ومعظم المؤمنين واكثرهم لا جميعهم ويدل
هذا الخبر ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة
فمن شذ شذ في النار وبان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يصح اطلاقه على
اهل العصر وان شذ واحد او اثنان منهم كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رايت بقرة سوداء
وان كان فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالفه جماعة منهم

سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغ حد التواتر يفيد
العلم فيقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا وتمسك الجمهور بما اشار اليه الشيخ في الكتاب
ونعرف ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم
امة وسطا كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع
فما بقي واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع وانما هذا كرامة اي كون الاجماع حجة بطريق الكرامة
من غير ان يعقل به اي اتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو
كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطا كما
لا يحيل اتفاقهم اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اي عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم
الاجماع بدون رايهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد اختلف اصحاب
رسول الله عليه السلام في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كما في خلاف ابن عباس في العول واشتراط ثلثة من الاخوة
لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود فيما انفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم
مقابلة الجمع الكثير مثل مخالفة ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون ذلك
اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجمع والاقل الاكثر ولو كان بحيث لا يجوز خلافه لاحالت
العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق فان قيل قد
تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي طلحة
في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا انما يعتد بخلاف
الواحد اذا لم يكن مخالفا للنص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص
وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال
ثم اتموا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد وخلاف ابن عباس مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل ولهذا انكر الصحابة عليه ورجع الى قولهم
بعد ما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع قوله وما ورد قوله عليه السلام جواب عن تمسك الخصم فقال المراد
من السواد الاعظم عامة المؤمنين اي جميعهم ولهذا قال كلهم تفسيرا وتاكيدا للعامة لان هذا اللفظ على الاكثر
يطلق من هو امته مطلقا اي من يطلق الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء
وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لا امة متابعة وذكر
في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الادلة
السمعية كلها او المراد منه متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر وكذا فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده وهو
الجواب عن قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند
اذا توحش بعد ما كان اهليا فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذ المراد
لا يدخل فيه امر بخلاف منهم واتباعهم فلو لم يكن مخالفا لا يتحقق كونه حجة قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون
في الاجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر ثم نقول يكون
السواد الاعظم حجة على من ياتي بعدهم من موافقة عدد الاول فيسمى الاول السواد الاعظم او يكون حجة

على الضلالة م
حجة م
العقل م
على الكذب م
ابي م
يطلق م
بخلاف منهم

على كل واحد منهم في منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطابا لكل واحد ويكون حجة
عليهم في حق وجوب العمل به والاعتقاد فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد بموجبه
كالنصوص واما قولهم لفظ الامة تطلق على ما دون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ من الامة
واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل الحمل على الحقيقة واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن
ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان رضي الله عنهم بالاجماع بل بالبيعة لبعيد من الاكثر ومثلها فيه لانعقاد
الامامة ثم لما رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع فما كانت الامامة اذ ذاك بالاجماع
واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا
والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا قوله واختلفوا في شرط آخر اذا اختلف
اهل العصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقية ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على
طريق البحث عن الماخذ من غير ان يعتقد احد في المسئلة حقية شيء مما ظهر فيها ولم يكن بعضهم في مهلة
النظر بذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم
الاختلاف شرطا لصحته فذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة
اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق به واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي و
قال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع الى آخر ما ذكر في
الكتاب واذا ثبت هذا نخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلثة
في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد ان ذلك اي عدم الاختلاف
ليس بشرط وذكر الكرخي عن ابي حنيفة ما يدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم والثاني ان معناه
اختلف في ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلثة او هو مختلف
فيه بينهم فقد صح ان ذلك اي عدم الاختلاف ليس بشرط ونقل عن ابي حنيفة ما يصلح دليلا على اشتراطه
ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف
المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاختلاف او على الاتفاق عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب
لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة على ما ذكر في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان
وقد حكي عنه نصا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه
قوله وقد صح عن محمد ان قضاء القاضي منقوض قوله فيما سبق فهم الخلاف واعلم ان بيع امهات
الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم واكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف
تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن وجوزه علي وجابر وغيرهما رضي الله عنهم
حتى قال علي اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن وقال جابر كنا نبيع
امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض
بجواز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد لانه قضاء في فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب
على انه قد ارتفع بهذا الاجماع الخلاف السابق وان المسئلة لم تبق اجتهادية وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي
عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض
مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف في اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلواني هذا

الخلاف نخ

اي هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد
الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب
منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويله ان هذا اي الاجماع الذي تقدم خلافه
اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فعند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه
شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات
الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في
مجتهد فيه فينفذ وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى
قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء
مختلفا فيه بان يقضي محدود في قذف بقضية او استقضيت المرأة فقضت في الحدود والقصاص
فرفع الى آخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه
لا في مجمع عليه فينفذ كذا ههنا وذكر في فصول الاستروشني في القضاء بجواز بيع ام الولد روايتان في
اظهرهما انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل
بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله واما من اثبت الخلاف اي ابقى الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع
المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل
اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين من الامة فيما اختلفوا في حكم على
قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل
الامة لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال الا ترى ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر لدليله لا لعينه
اي لا لذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان
كبقاء نفس المخالف ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة
اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة
فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو الذي ذهب المجمعون عليه وان القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه
نسبة بعض الصحابة الى الضلال او الخطأ بيقين وهو الضلال واحد لا يظن بابن عباس انه ضل
بانكار العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله
في المسئلتين ولا بابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا جميعا على خلاف ذلك
قوله وقد قال محمد لم يرد به انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعا لكن محمدا اورده في الاصل فاسنده
اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او بائن او بتة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطليقات ثم
جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافا ظاهرا فكان
عمر رضي الله عنه يقول انها اي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك
شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكناية يعقب الرجعة عند نية الثلث
اما عندنا فلان الواقع بالكنايات بوائن واما عند الشافعي فلان الواقع بالكناية وان كان رجعيا الا
انه بنية الثلث يصح ولا رجعة بعد الثلث ووطء المرأة المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد بالاتفاق
اذا قال علمت انها حرام علي ولم يوجب الحد فعرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع ووجه

القول الآخر وسواء الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع لأن الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع
حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها
من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما لا يعتبر توهم قول الآتي
بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه
لانهم كل الامة في هذا الوقت يتيقن ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا على احدهما سقط
الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين ايضا فان قيل لو كان الاجماع
بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماعات لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل
على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني
على امتناع الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا
قلنا لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ
بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لا بد من ان يكون خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ
بالخطأ خطأ ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما نقول هو مشروط بان لا ينعقد اجماع
على احد الطرفين كما ان تسويغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع فان قيل لو
جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول وجاز ان يقال في كل واحد من الاجماع
الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو باطل قلنا فيه ابطال اصل الاجماع
فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا ولو سلم فالاجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن
فيه كما لم يستقر خلافهم ثم اجاب عن كلام الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال
ولكنه نسخ اي لم يبق معتبرا معمولا به بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس
عن ان يكون معتبرا معمولا به قال صاحب الميزان هذا ضعيف لانه بوفاة النبي عليه السلام خرج الاحكام
عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان باجماع التابعين
تبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول
وقد قام الدليل على البطلان فتبين انه شبهة ويمكن ان يجاب عنه بانه بوفاة النبي عليه السلام يمتنع
النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد
الرسول عليه السلام فيجوز ان تنسخ وهو مختار المصنف بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد
اهل عصر آخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد سنح لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا
بيانا لانتهاء مدة الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة
الحكم لانا لا ندعي انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى حكم الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم
الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين بها ان الحكم قد يتبدل بتبدل المصلحة من غير ان عرفوا
عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله فاما التضليل فلا يجب لان الرأي كان حجة يومئذ الى آخره
وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه
وذلك لان المجتهد في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد كحقية قوله الا من حيث
الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد بالابهام ان ما اراد الله تعالى مما اختلفوا فيه حق ولهذا لم يعتقد حقية مذهبه

على الابهام ثم

ثم

المصيب م

لوجه

بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطئته تضليلا لمن رأى مقتصرا على الحال وذلك لان اختلاف
الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأي ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلوة
اهل قبا فانهم صلوا الى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت
الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لانه كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقباء
بالضم والمد من قرى المدينة يمدون ولا يمدون قال شمس الائمة كان ابن عباس يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول
الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتي به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه
قوله وانما اسقط محمد بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فانه على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول
باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى شبهة الا ترى ان ابا حنيفة نفذ قضاء
القاضي ببيع امهات الاولاد بهذه الشبهة فلان يسقط الحد بهذه الشبهة كان اولى قوله ومن شرطه اي ومن
شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعد ما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا
ذكرها قصدا او ليبين ان فيه اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة والله اعلم باب

حكم الاجماع حكم الشيء هو الاثر الثابت به انما يتحقق بعد وجود ركنه ممن هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك
اخر عنهما حكم الاجماع في الاصل اي اصل الاجماع ومهما ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على
سبيل اليقين يعني الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فانه لم يثبت اليقين
به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد قوله حكما شرعيا منتصب على
الحال من المراد ويصلح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرآنا في قوله كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا وقد مر
بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اي امرا دينيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا
غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل ذكره وصحة الرسالة
لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة
فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة
فيه اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلوة والزكوة واحكام الدماء والفروج او من
الاحكام العقلية كرؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنياويا كتجهيز
الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون الاجماع حجة
فيه حتى لو اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز لمن بعدهم خلافه لان النصوص الدالة على عصمة الامة
من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم تفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنياوي وقال بعضهم
لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح
الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وكان اذا رأى رأيا في الحرب
راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين وذكر في
الميزان انه على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم
يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال
ساعة فساعة والى اصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة
مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقال الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث
الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع

كان م ام

اي بالشبهة م

حكم الاجماع م

والعمان

وقوله من اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان
يكون كذلك عند من راى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى
وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية تجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد
وذكر في المذكورة الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسكا بانه لم يجعل حجة بوجوه احدها ان وقوعه
مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم
بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث
متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب
والمطالب واخذ كل قوم صوبا من اساليب الظنون فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة
تصور اتفاقهم في صبيحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد اما ان ينعقد
عن نص او امارة اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان ينعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم
واذا نقل وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان ينعقد عن امارة لانهم
مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على راي واحد مظنون على انه ان انعقد عن امارة يكون الامارة هي
الحجة دون الاجماع ايضا والثالث … هو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو
ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطأ غير متصور لان كل واحد منهم اعتقد ما لا يوجب العلم ويحتمل
الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون
كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل ان يكون كل واحد من الجماعة اسود او ابيض
ولا يكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم قوله
لكن هذا اي ما ذكر من المذهب خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل توجب انه حجة
لما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب
انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختاره الانسان
لنفسه قولا او عملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في
الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب
اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل
المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعا
ثم ترك المشاقة انما وجب قطعا لان قول الرسول حق بيقين فكذلك ترك التتبع غير سبيل المؤمنين
انما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين انما توعد
عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
لانه ان اراد بكونه مشروطا بها الاشتراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع
بالمشاقة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاقة والاتباع المذكورين
مجموعا فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المتعلق بالشرطين لا يثبت عند
وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك
فاسد ايضا اذ قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله و

والحوادث م

اتباع م

جواب وان اراد به ان الوعيد ترتب

رسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق
العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة
بانفرادها سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة وصار
كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما اي ان كل واحد من الامور الثلثة سبب للاثم فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم
لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود
في الايمان بالله ويتبع موسى عليه السلام بل هو متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما
الاتي بمثل فعل الغير لا لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك
حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احدا اصلا بل يتوقف
الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل
المؤمنين فيسقط الاستدلال قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الاية نفي الموافقة او السلوك
بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفي السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من
غير قصد الى اتباع احد بل بشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف ويؤيده قراءة عبد الله ويسلك غير سبيل
المؤمنين فعرف ان المراد من الاتباع ههنا نفي السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها
الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك
الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين واذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلوة لزم عليه ترك شرب الخمر والتحرز عن ترك
الصلوة وهي عين سبيل المؤمنين فثبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الاخر لا محالة فان
قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هنا على ما يدل عليه
ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام
فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي به صاروا صالحين لا سبيلهم في
كل شيء حتى الاكل والشرب ويؤيده ان الاية نزلت في طعمة بن ابيرق فانه سرق درعا ولحق بالمشركين
مرتدا فنزل قوله ومن يشاقق الرسول اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اي ظهر له الدين الحق ويتبع غير
سبيل المؤمنين اي غير طريقهم نوله ما تولى نتركه وما تولى من عبادة الاوثان والشيطان وفعل ذلك ما اختاره لنفسه من
الدين غير دين الاسلام ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفاسير واذا حمل السبيل على ما ذكرنا لم يبق حجة
في الاجماع قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذ
الاضافة بمنزلة اللام الموجبة للتعميم فيقتضي بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد بترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به
مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضي ان يتبع سبيلهم فيما
صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي
صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار ولا معنى لقولهم نزل في رجل فيتقيد به لان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وذكر بعض الاصوليين ان هذه الاية ليست بقاطعة في وجوب متابعة
الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به
في الايمان به لانها المجمع عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغايته ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك
بها لمن يرى الاجماع حجة ظنية لا لكافة ولا يتمشى على قول من … هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي

فيحمل م

بالارتداد كما فعل طعمة م م

بلام التعريف يحرم عند ترك اتباع م م

لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل الظني في مقام القطع غير مفيد
واجيب عنه بان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد يتطرق في جميع العقليات من
دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر
والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتاخرين لانهم
ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبه من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنها لما كانت خلاف
الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل
وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يشتمل خطاب الشارع الا على ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة
وان احتمل غير ظاهره او ما يقتضيه مع قرينة غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على
الناس الا ترى انا نعلم الشيء جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيحون دما
وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع
فكذا ههنا وان يجوز بان الله تعالى كل شيء تكلم تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ
الا ظواهرها فلذلك امتنع عن الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة تجوز التمسك بها في الاحكام القطعية
قوله وقال تعالى كنتم خير امة كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل
على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ ومنه قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما ومنه قوله عز وجل كنتم خير امة اخرجت
كانه قيل وجدتم او خلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله وقيل في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به
اخرجت اظهرت وقوله تعالى تامرون بالمعروف كلام مستانف يبين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم
الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم وجه التمسك بها على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم
بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس تقتضي الاستغراق فيدل على انهم
امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا قولا لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا آمرين بالمنكر
ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم
بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجمعوا
عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا
فيلزم منه خلاف النص وعبارة البعض ان كلمة خير بمعنى افعل فيدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية وكون
العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو افعل على انهم يصيبون لا محالة الحق
الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم فان قيل الآية متروكة الظاهر
لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والامر بخلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر
تحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا قلنا ليس المخاطب بقوله كنتم خير امة كل واحد
الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه امة والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه
يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة وكان كما لو قال
الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من هو كذلك فكذا ههنا وصف
مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوف
به وهو كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكقول الرجل بنو هاشم حلماء

واهل

واهل الكوفة فقهاء اي فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله وقال تعالى و
كذلك جعلناكم امة وسطا اي ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم اي صيرناكم
امة وسطا اي خيارا وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر
والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا لان الوسط
عدل بين الاطراف ليس الى بعضها اقرب من بعض والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه
الامة بكونهم وسطا والوسط هو العدل الذي يرتضى بقوله قال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم
قولا وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم فيقتضي ذلك ان يكون
مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب ان
يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا
وهو معنى قوله وذلك اي كونهم وسطا ينفي الجور اي الميل عن سواء السبيل وقال القاضي الامام الوسط
في اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء اي اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطا في الاصل مردود ومنهي
عنه الا ان المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون الخطا بعينه مرضيا
عند الله تعالى فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولا في كل شيء لان الوصف في جانب الثبوت يتحقق
بصفة واحدة فان قولنا زيد عالم يقتضي كونه عالما بشيء ولا يقتضي كونه عالما بكل الاشياء ولئن سلمنا انه
يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يقتضي كونهم محقين في الاجماع فان الخطا ان كان معصية فهو من الصغائر
لا من الكبائر فلا يقدح في العدالة قلنا انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه
يكون عدلا حقيقة كالمزكي اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضي ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم
فيجب ان يكونوا عدولا في كل شيء وان لا يجري عليهم الخطا فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو ينافي
العدالة المطلقة الحقيقية بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم وتجوز شهادتهم مع جواز الصغائر عليهم و
احتمال الكذب والخطا في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر والثاني
انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى
شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجماع صادقون فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لا يحكم بخيرية
قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون
الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت
اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صادقين في شهادتهم في الآخرة لا فيما اجمعوا عليه
وان يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا
تفصيل في الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به في الآية وترك ذكر المفعول به يوجب
التعميم كما في قولك فلان يعطي ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا
عليه لان شهادتهم على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم
عدولا في الآخرة كما قالوا لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية
تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة فان قيل
انه تعالى لما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عز ذكره قل يا اهل الكتاب لم تصدون

عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء انهم يلزم منه ان تكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه
الامة قلنا كذلك انما كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهد آية ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويل
الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام وهم لا تشهدون بالحق فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى
وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيمة فلا يتصور احاطة علمنا باجماع كل من صدق وان
كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول
الآية قد قال بذلك القول قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز
ان تنقسم تعيين يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر بيانه
واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين و
المراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد من الصادق هو الصادق في البعض لزم
منه الامر بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا الامر
بالمتابعة في بعض الامور لانه غير متيقن في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق
في كل الامور الذي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف
بالكون معهم مما يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف
واحدا نقطع فيه انه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انه مجموع الامة وذلك يدل على ان
الاجماع حجة قوله وقال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة
في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر
وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطأ
بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن
مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الخطأ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة سألت ربي
ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيه ويروى على خطأ يد الله على الجماعة لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة
ويروى على خطأ عليكم بالسواد الاعظم يد الله على الجماعة فلا يبالي بشذوذ من شذ ومن خرج من الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلاث لا يغل
عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله تعالى والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط
من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد
لن تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة ويروى لا يضرهم من خالفهم
حتى ياتي امر الله ستفترق امتي هكذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي
الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومخالفيها ولم يزل
الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري
فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله عليه السلام من جملة هذه

الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما نعلم بالضرورة
سخاء علي ووجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقائع نقلت عنهم وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو
ان هذه الاخبار طاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير
مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم ودواعيهم مع كونهم مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له
في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله
واظهار النكير فيه واعترض عليه من وجوه احدها انه ربما خالف ولم ينقل واجيب بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع
من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لاشتهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب
وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته الآن انه اشتهر
خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين والثاني ان هذا اثبات الاجماع
بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع واجيب بانا استدللنا على الاجماع
بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع يحكم
على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة اصل يستفاد منها
معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك والثالث
لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة
دليل ان الاثبات انما كان بها والرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة والتابعين طرق
صحتها دفعا للشك والارتياب واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن واحوال
لا تدخل تحت الحكاية ولكنها ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل
تحت الحكاية ولو حكوها لتطرق الى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت
به اصل مقطوع به والخامس حملهم الخطأ والضلالة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة على الكفر والبدعة
وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ويؤكده
قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقد فهم بالضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها
بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد رضي الله عنهم
على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصية للامة
فدل على انه اراد ما لا يعصم عنه من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي
عليه السلام في العصمة عن الخطأ في الدين واشار الشيخ رحمه الله الى جواب هذا السؤال بقوله بعموم النفي
وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف ان كانت الرواية بالكلام باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت
الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم
يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من
غير دليل والسادس حملهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او فيما يوافق النص المتواتر
او دليل العقل دون ما لا يكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا
التفصيل لان ما دل الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فاذا لم يكن فارق
لم يثبت تخصيص بالحكم ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن

عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لما ذكرنا
آحاد الناس اياهم في العصمة من بعض انواع الخطاء اذ ما من شخص مخطئ في كل شيء بل لكل انسان يعصم
عن الخطاء في بعض الاشياء ومن اخرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم
القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطاء والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه
الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم
القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها حوله واما المعقول فكذا ونعرض ما ذكر في الكتاب انه ثبت بالدليل
القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة ثم وقعت حوادث ليس فيها
نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم
وتعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء
فلا يكون شريعته كلها دائمة فتؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع
حجة قطعية لدوام الشريعة بوجوده فيه لا تؤدي الى المحال في لا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل
كالقياس وخبر الواحد فلا تؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على
اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزنا خروج
الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما
اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فتنقطع شريعته في حق ذلك الحكم
ابدا فان قيل لا نسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع
قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس بقي ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم
يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة
وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انتفائه انقطاعه انقطاعها على انا ان سلمنا انه داخل تحت
هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة ببقاء امهات الاحكام لا يلزم من عدمه قبل
الاجماع عدم الشريعة قلنا في الاحكام ثابتة شرعا قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص
وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض الذي كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه يثبت بالاجتهاد فان
القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة
فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد
لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه السلام والكل ينتفي بانتفاء بعضه الا ترى ان الشرائع الماضية
نسخت بنسخ الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الا بنسخ بعض احكامها فكان القول بما يؤدي الى انقطاع
بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة ضرورة قوله واما المراد بالامة من لم يتمسك
بالهوى والبدعة احترز عما يقال لعل المراد الطائفة المحقة منكرو الاجماع لانهم من الامة فقال
المراد الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة
واهل الاهواء الذين منكرو الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا حكم اي
اصابة الحق شيء حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حال الانفراد وذلك جائز اي يجوز ان يكون
الانفراد غير موجب للشيء واذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه يكون غير لازم

فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك اي قضاء القاضي انما جعل فوق
دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل
صيانة اصل الدين كان اولى وهذا بخلاف الشرائع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها
الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فخصت امتها عن
الخطاء ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث
باجتماع الافراد ما لا يتقوم به الافراد فان الافراد لا يقدرون على حمل خشب ثقيل واذا اجتمعوا قدروا
عليه واللقمة الواحدة غير مشبعة واذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم
وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا يكون معجزة و
اذا اجتمعت الآيات صارت معجزة قال ابو الحسين البصري في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحد من الامة
يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك وانما نقول
كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة الامة لا يكون خطاء وليس يمتنع
ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع
الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سودا ايضا وقد مرت الاشارة الى الجواب عن تقييد
كلامهم في اول باب الاجماع قوله فيكفر جاحده في الاصل اي يحكم بكفر من انكر الاجماع اصلا بان
قال ليس الاجماع بحجة اما ان انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي
اختلف فيه فلا واعلم ان العلماء بعدما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمنقول
بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي كاجماع الصحابة مثلا فبعض
المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم
الثابت بخبر الواحد او القياس وذكر هذا القائل في تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع
بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما تدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار
لتأويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى
من الاصل وذلك غفلة عظيمة وبعضهم جعله موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كالنص من الكتاب
قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة ومنهم من فصل فقال ان كان
الحكم المجمع عليه مما تشترك الخاصة والعامة في معرفته كتلك اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج
والصيام وازمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا يكفر منكره لانه صار بانكاره
جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام وان كان ينفرد الخاصة
بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة
السدس وحجب بني الام بالجد ومنع توريث القاتل لم يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا
الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة المؤمنين فيهم علامات
بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة وشبهة التفصيل
ان يحمل تعجب من قال بالقول الاول على الفقهاء ليس بمحله فانهم ما جعلوا حكما يكفر منكره كل اجماع
ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه ثم قوله فيكفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون
اشارة الى القول الاخير اي يكفر جاحد الاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع

نقيض / اوثق

فتنقطع

في حق

كما هو

الدعوة

هم
اي اثباته
الحق

النسخ

في الحدث

قولهم

تحريم
اثما من انكر

مثل تحريم
الربا وشرب الخمر ومثل تحريم الزنا

الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثاني اي بكفر جاحد الاجماع
المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته
لا انما لم على اهل المدينة وعترة الرسول وتضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار
واذا صار الاجماع مجتهدا فيه اي مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول
وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر اما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتي بيانه عن قريب والنسخ في
ذلك اي في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني ويجوز نسخ
الظني بالظني والقطعي جميعا فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا بانفسهم على خلافه بعد مدة يجوز ويكون
الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه
ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له
وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ونظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اياهم
على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت
لا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفاة النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء لانا نقول زمان نسخ ما ثبت
بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعده فاما زمان نسخ ما ثبت
بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وصدوره وهذا اختيار الشيخ فاما جمهور الاصوليين فقد
انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم بالصواب

باب بيان سببه

اي سبب الاجماع وهو نوعان الداعي اي السبب
الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد من الخبر
الذي ينقل الينا الاجماع ويكون الاسناد مجازا ويجوز ان يكون المراد من النقل ومن الناقل المعرّف
اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب و
السنة فيكون النقل طريقا له واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن ماخذ
ومستند لان اختلاف الآراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا بسبب يوجبه ولان القول
في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا
على شيء بغير دليل لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك قادح في الاجماع واجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن
دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين
بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع
عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل ولان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو
الحجة ولم يبق لكون الاجماع حجة فائدة وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي
التعاطي واجرة الحمام وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام و
معلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من المنصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا
الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا عن العلماء اذ اهل الديانة ولا يتصور منهم الاجماع على حكم من
احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث سمعوه او معنى في المنصوص رأوه مؤثرا في الحكم جزافا او
بالهوى والطبع فهو عمل اهل البدعة والالحاد وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة
باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا يقول به احد الا ان في انه الدليل ليس بشرط لا

مجتهدا م — بانفسهم — اهل الاجتهاد م — اي الخبر م — وباقي الاجماع — في ان الحكم ثم

٨٦

فيلزم

ان عدم الدليل شرط على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة
المخالفة بعد الاجماع الجائزة بالاتفاق واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الا
عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند
يصلح ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل النص
الكتاب والخبر المتواتر وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاساني من المعتزلة
الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع عن خبر والقياس لان الاجماع حجة
قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذ الفرع
لا يكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاصلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا و
لكن المذكور في عامة الكتب انهم اتفقوا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن القياس
ووجهه ان الناس خلقوا على همم مختلفة وآراء متفاوتة فلا يتصور اجماعهم على شيء الا بجامع جمعهم عليه
وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا
يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد
لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق ولان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه
جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مستندا الى القياس حجة الجمهور ان انعقاد
الاجماع عن خبر الواحد والقياس امر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب
كون الاجماع حجة لا تفصل بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظنيا فوجب القول به ولا يجوز
اشتراط الدليل القطعي لانه يكون تخصيصا للعام من غير دليل وهو فاسد كيف وقد وقع الاجماع
عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم على وجوب الغسل مستندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في
التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مستندا الى ما روى ابن عمر رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه
مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله عليه السلام
لديننا افلا نرضاه لدنيانا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا
بحد القذف من حيث قال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون وقال علي رضي الله عنه
اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان تقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال
وهذا اي اشتراط جامع لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت
من قبل دليله اي مستنده ليشترط قطعيته بل ثبت من قبل ذاته لاجل الكرامة على الامة ولاستدامة
حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير وحمل الامة على الحجة اي جادة الطريق المستقيم
على ما مر تقريره وهذا المعنى لا يتفاوت بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي وقوله ولو
جعلهم دليلا يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا توهم بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن
دليل قطعي كما ذهب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد
الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع فائدة في اثبات شيء فيكون
لغوا بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا به
بالاجماع فكان فيه فائدة فصار بمنزلة دليل ظني تايد باية في الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام

او بالعرض

استغناء ظ — الواحد م — بتمام

والتقرير عليه على موجبه ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل
قاطع اضطروا الى العمل بدليل محتمل للخطا وحينئذ يكون ذا حرج الحرج عنهم وقد بينا فساده
والحاجة انما تثبت فيما اذا كان دليله ظنيا دون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيه لا حاجة فيه لان الشرع
لا يرد بما لا فائدة فيه ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة انعقاده على اى دليل كان ظنيا او
قطعيا لانه لما انعقد عن مستند ظنى فعن مستند قطعى اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذى هو
ركنه وبعد ما انعقد به كان مؤكدا للموجب بمنزلة ما لو وجد فى حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من
الكتاب وخبر متواتر فكان معه دوليه ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لعين بشرط ان يكون الجامع دليلا
قطعيا حيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا فى صورة اذ التاكيد ليس بمقصود
اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظنى والتاكيد ان صدر عن قطعى قال شمس
الائمة فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم
بذلك الدليل فهو وعين ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء وقولهم الاجماع منعقد على جواز مخالفة
المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهد عصره اما اذا وافقوه فلا وقولهم وجود نفاة القياس مانع من
انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف فى القياس لم يكن فى العصر الاول بل هو حادث فلا يمنع من
انعقاد الاجماع على القياس مطلقا بل بعده ووقوع الخلاف فيه وهو مسلم وقال شمس الائمة كان فى
الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما ظهر الخلاف من بعض اهل الكلام ممن لا بصر
له فى الفقه وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام واولئك لا يعتد بخلافهم ولا يعتنى بقولهم
ومما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم
عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان
الحكم هو المطلوب ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه ويبتنى عليه ان الاجماع المنعقد
على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله وعند الجمهور
لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان طريق الصحة الخبر طريقا مخصوصا فى الشرع
وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته بذلك الطريق قوله واذا انتقل اى الاجماع الينا بالا
بالافراد اى بنقل الاحاد وجواب اذا فى كان هذا اى انتقاله بالاحاد كنقل السنة بالاحاد ووقع
عند بعض الشيخ فكان بالفاء وليس بصحيح واختلف فى الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا
انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة
قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذ انتقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل
مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد وذكر الضمائر الراجعة الى الشىء فى قوله وهو يقين
الى اخره على تاويل الحديث او القول فهذا اى الاجماع او انتقال الاجماع مثله اى مثل الحديث او مثل
انتقال الحديث وقال بعض اصحاب الشافعى منهم الغزالى انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض
اصحابنا ايضا لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعى
فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته
بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد

بالافراد م

ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت به لكان بالقياس على الخبر الواحد ولا مدخل
للقياس فى اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالراى ولا مدخل له فى الاثبات بخلاف وجوب العمل به
ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظنى موجب للعمل قطعا كالخبر الذى تخلل واسطة
بين ناقله والرسول عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعى وهو الاجماع الذى لم يتخلل بينه وبين ناقله
واسطة اولى ان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر فى نقل المقطوع به اكثر من احتماله فى نقل المظنون
به واذا ثبت وجوب العمل به فى هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل بين نقله واسطة او وسائط لعدم القائل
بالفصل قوله مثل قول عبيدة السلمانى بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو
مسلم عبيدة بن قيس بن عمرو او عمرو منسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو
من اصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهما اسلم قبل وفاة النبى عليه السلام بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن
الزبير رضى الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبى والنخعى وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنتين
او ثلاث وسبعين من الهجرة وشيل ابن مسعود عن تكبير الجنازة فقال بعد ما سئل عنه ان تكبير الجنازة اربع
او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الاثار فقال كل ذلك قد كان الى اخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع
حجة فقال ومن انكر الاجماع اى انكر كونه حجة فقد ابطل دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة
بالقران واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت
لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول
الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يبين اصل البناء
ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم
ثبوتها به وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل اخر والله اعلم واذ قد فرغنا بتوفيق الله وانعامه وتاييده
واكرامه عن بيان الاصول الثلثة وتحقيق معانيها وتاسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها
المشكلة وتنقيح دلائلها المعضلة فلنشرع فى شرح الاصل الرابع الذى هو ميزان عقول اولى النهى
وميدان الفحول ذوى الحجى به تعرف قدر الحذاقة والفطانة ويتميز ذووا الفقاهة والذكاوة وفيه مجال
العقول والافهام وتغلط الاغلاط والاوهام كاشفين النقاب عن عرائس غرائبه وحقائقه رافعين
الحجاب عن اسرار لطائفه ودقائقه حامدين لله تعالى على افضاله ومصلين على سيدنا محمد واله بالصحب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

القياس لان الكلام لا يصح الا بمعناه اى باب
الشرع لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مهملا او صار
كالحان الطيور والا يوصل اى على وصف تعتبر الا بعد شرط لان شرط الشىء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور
وجود المشروط الا بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا تصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح
الا بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن ولا تقوم الا بركنه لان ركن الشىء نفس
ذلك الشىء او بعض ما هو داخل فى ماهيته فلم يكن بد من معرفته ولم تشرع الا لحكمه اذا لشى انما يتخذ
من حد السفه والعبث الى الحكمة بكونه مفيدا فذلك انما يكون بحكمه ثم لا يبقى الا الدفع اى لم
يبق بعد تحقيق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته موضوعة عن معرفة الجمع قوله للقياس
تفسير هو المراد اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع ومعنى هو المراد به لا بظاهر صيغته اى معنى

بظاهر صيغته م

بدل صيغته عليه باعتبار معناها ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان لم
يفسر اعنى المراد بظاهره وهو ايقاع الخشب على جسم حى وضع بفعل بدلالة وهو الايلام فيتناول العض
والخنق ومد الشعر بقول الرجل والله لا اضربك فلانا بمعناه لا بظاهره وصورته كما يتناول التافيف
الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع فان ترك البيع يفهم من
ظاهره وترك عبادة شغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليهم الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعهم عن
السعى قوله واما الثالث بظاهر صيغته فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها
بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين
يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احذها
اى سوها بصاحبتها ومنه يقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه ومنه قول
الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا والى اشار الشيخ بقوله وذلك
اى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعله مثله ونظيره وكان غرضه من هذا الكلام ان التقدير فى
المعانى والاحكام يكون بالحاق الشئ بغيره ليجعل الشئ الملحق نظير الملحق به فى الحكم الذى وقعت
الحاجة الى اثباته واسم النعل مؤنث سماعى وذكر الشيخ ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس
فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه لتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس
الشرعى للبناء لا للاثبات ابتداء قوله وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل
واحد يقيس على اصله ويسعى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا عليه كما يحتج فى مناظرة الشافعى
تسمية الحاق المقصود بالجانبة بالسبيل وصاحبه يسعى فى الحاقها بالنفى القليل ويسمى هذا القياس
الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر قاس يقيس وقد يسمى هذا القياس اى
القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا اى بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب
بنظر القلب على الانصاف فيكون قوله هذا احترازا عن القياس اللغوى والعقلى وقد يسمى اى القياس
اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لانه باجتهاد القلب اى ببذله مجهوده
يحصل هذا المقصود وذكر الغزالى انه اختلف فى الاجتهاد فقال ابن ابى هريرة الاجتهاد والقياس
واحد ونسبه الى الشافعى وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما الذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان
الاجتهاد اعم من القياس وصح هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره وقيل هو طلب الصواب
بالامارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد حمل
المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله واما
المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع وذلك لان معناه اللغوى لما كان
جعل الشئ مثلا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا
للمنصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك
الشرع اى موضع درك والدرك هو العلم وفى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه
مثبت له كالدخان توقف به على وجود النار لانه يثبت وجودها به ومفصل من مفاصله اى موضع
فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين كما يفصل بغيره من الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام
الجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع ولم يذكر الشيخ تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين

اختلفت

بصاحبتها

ما كان

لتضمين

على كونه اصلا بينهما حم أم

عن حوم

نسبه م

ان القياس يفتقر الى الاجتهاد ويوجد بدونه وليس الاجتهاد مفتقرا الى القياس م م

هذا م

اى نقطع حم

فى ذلك فعلم بورود الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص
فيه وهى ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى
فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران
وجوديان اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس اى ليس المعدوم
امرا وجوديا ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل
مثل علته فى الفرع والمنقول عن الشيخ ابى منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر
واختار لفظ الابانة لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة
احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين
ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب واختار القاضى الباقلانى والغزالى
وعامة اصحاب الشافعى انه حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لامر جامع بينهما من اثبات حكم
او صفة او نفيهما عنهما قال الغزالى وانما قيل حمل معلوم على معلوم ليشمل القياس بين المعدومين ولو قيل
حمل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشئ وكذا لو قيل حمل فرع على اصل لان
هذا اللفظ لا ينبئ عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه بتاويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا
كذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد
مع اجوبتها مذكورة فى كتبهم فلتطلب منها قوله وهذا جملة اى ما ذكرنا انه مدرك فى احكام الشرع
ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالبسط وعبارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط الكلام
وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص
بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات فى خصومات العباد وتعلق على بقوله كلفنا العمل
او بقوله وضعه فجعل الاصول وهى النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه بمنزلة الشهود فى
حقوق العباد ومعنى النصوص هو شهادتها اى معناها الذى تعلق الحكم به لا المعنى اللغوى وفرع
بقوله وهى العلم الجامعة فقال ونوهم المعنى اللغوى ولا بد من صلاحية الاصول اى للشهادة وهو اى الصلاحية
على تاويل الصلاح كونها اى الاصول صالحة للتعليل بانه لا يكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس
او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه ولا بد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون
المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا لتعليل السلف غير خارج عن تعليلهم كما لا بد من صلاحية شهادة
الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة
وعدالتها اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا واستقامته اى مطابقته للحكم المطلوب وهى
ان يكون موافقا للدعوى المدعى حتى لو ادعى الفا خمسمائة وشهد بالف خمسمائة لا تصح وان كان صدقا لعدم
المطابقة فكذلك هذه الشهادة اى فكذلك شهادة الاصل هذه الشهادة التى نحن بصددها فكما
لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة
بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخلوها عن فساد
الوضع ونحوه ولا بد من مقضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود
من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الا

والمعدوم ليس بشئ حم

لا دون الاثبات م

معلوم

الواردة حوام

ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على الغلب العقد ضرورة وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالمقصود تحميل ذلك الغير فانه يلزمه الانقياد والتسليم له والا فلا حكم وهو بمعنى القاضي وهو الغلب فان الغلب تحكم بعد فهمه بان اثر وصفه حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات تقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة فان قيل قد صار الغلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وبينهما تباين قلنا قد ذكرنا ان المحكوم عليه المدين حقيقة و قصدا والغلب صار مقضيا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضي اذا قضى بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه بعد ما حكم به للمدعي وكما لو قضى بثبوت الرمضانية يصير العام مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف واذا ثبت ذلك اي القياس شرائط بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالزام يتبين بالعجز عن الدفع وذكر العلامة شمس الدين الكردري مثالا لبيان الجهل فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة والثابت بعد قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وصلاحيته للنقض كونه غير مخصوص ببعض آخر وشهادته دلالة وصف النجاسة والخروج على الانتقاض وعدالة الوصف ظهور اثره في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجس اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من الشرح والطالب هو القايس والمطلوب انتقاض الطهارة و الحكم الغلب والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ وامثاله موقوفة هذا اي ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اي جميعهم لتعديتهم احكامها الى ما لا نص فيه اي لاثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه والمراد به التعدية لا الاظهار واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات فهي في صحته طورد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة المشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعي سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجودها في الكتاب واما الشرعي فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره والكلام فيه في موضعين في جواز التعبد به عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا واقع سمعا وانكر الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد ممتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم دعوى وقال داود بن علي الاصفهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهرواني انه ليس بممتنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا تعبدتكم بالقياس فيما غلب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورة اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل الوارد بتعبده قطعي سوى ابي الحسين

ذكر السمع لحم

البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لا تفي بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تناهي الاحكام فيقضي العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية والى وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اشارة الى قول من انكر القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج وقوله القياس فيه من اي من دليل العقل والقول الثاني اشارة الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما كان دليلا ضروريا عنده فهذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وانه حجة عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري مع امكان العمل بالدليل الاقوى الاصلي مما يرده العقل وعند امكان العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان ثابتا بتعيينه فلا يجوز العمل بالقياس الذي هو ظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه موقوفة واحتج من ابطل القياس الى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم مما بكم اليه حاجة وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا وقوله عز ذكره ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي تبيانا لكل شيء من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء فمعنى هذه الآيات ان بيان كل الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد في شيء منها فلا بقاء على الاصل الثابت بشرع وجوده وعدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية فقد امر بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحكام من رطب ولا يابس موجودا في الكتاب كما قيل جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال فيكون القياس مستغنى عنه في جعله حجة لم يجعل الكتاب كما فيه في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فاقتنوا برأيهم فضلوا واضلوا وفي رواية ابي هريرة فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية واولادها الجواري اي اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة من قبل الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى عوف بن مالك الاشجعي عن النبي عليه السلام انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي عليه السلام انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه

من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير
علم فضلوا واضلوا والفتوى بالرأي فتوى بغير علم وروى ابن عمر رضي الله عنهما اياكم واصحاب الرأي
فانهم اعداء الدين اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود اياكم وارأيت و
أرأيت فانما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت وعنه انه قال ان عملتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس
والقمر الا بالمقاييس وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد عليه السلام فخذه وما اخبروا عن رأيهم فألقه
في الحش وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا الى شيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار كثرة
واما المعقول فكذلك تمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز
لمعنى في الدليل وهو القياس ولمعنى في المدلول وهو ما يثبت به من الحكم الشرعي اما الدليل اي المعنى الذي
في الدليل فشبهة في الاصل اي اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما سنقرره لان النص لم ينطق
بشيء من الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف الذي تعلق به الحكم عنده غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة
ولا دلالة ولا اقتضاء بل اختيار من بين سائر الاوصاف بالرأي لا ينفك عن احتمال الغلط والخطاء
ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس
من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله
شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما
فيه شبهة بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول عليه السلام وهو حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت
الشبهة في طريق الانتقال الينا فتؤثر تلك الشبهة في انتفاء اليقين ولا في الخبر بها من ان يكون موجبة
للعلم كالنص مثلا ولا يخرج عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بيننا وبينه وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت
بدليل فيه شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي اما الذي في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى
لان من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد والعبودية قال الله تعالى
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء لانه لا يمكن اداء الطاعة
الا بكميته وكيفيته ولا مدخل للرأي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل وقوف على حسن
المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا كحسن شكر المنعم وقبح الكفران
بل طريق الطاعة هو الابتلاء الا ترى ان من الشرائع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد
الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات ومنه اي من المشروع ما هو من المذكور وهو
الشرائع ما يخالف المعقول اي القياس الظاهر او الدليل الظاهر الذي عرف في اصطلاح الشرع ولم يرد به
انه يخالف دليل العقل على معنى ان العقل يقتضي خلاف ذلك لان الشرع والعقل حجج الله تعالى فلا يجوز ان
يتناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا
وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل فيه بالرأي عملا
بالجهل لا بالعلم فلا يمكن اعمال الرأي فيه وبمثل هذه الشبهة تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات
في الاحكام كايجاب الغسل بالمني دون البول الذي هو مثله بل انجس منه وكايجاب القطع على سارق القليل
دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذي هو اغلظ منه و
كايجاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكاثبات الاحصان بالحرة [illegible]

الشوهاء وعدم اباحته بالنظر من الجواري الحسان وتحريم النظر الى شعر الشوهاء واباحته الى شعر
الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى شعرها مع اتفاقهما في تهييج الشهوة بل ربما
يكون التهييج عند النظر الى الوجه اكثر منه الى الشعر وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب
القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطاء في ايجاب الضمان وكالجمع بين العائد والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب
الكفارة واذا كان كذلك استحال ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان
قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها فوقه
ولا يلزم امر الحروب وجهات عائدة نقضا على الوجهين فان الرأي مع احتمال الخطاء والغلط فقد استعمل في الحروب
وهي من امور الدين واركانه وكذا استعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من امور
الدين وكذا قيم المتلفات تعرف بالرأي عند ابي حنيفة في ضمانها وهو من احكام الشرع فعرفنا ان حق الله تعالى
قد يثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الاول وان الله تعالى قد يطاع بالرأي فينتقض به الوجه الثاني فقالوا
ما ذكرتم ليس بلازم علينا اما على الوجه الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأي دون حقوق
العباد فانه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر لهم الوصول
الى مصالحهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان تثبت بالرأي اما غير القبلة فلان كل واحد من
تقويم المتلفات راجع اليهم في العاجلة فانه من باب الانتصاف الذي تقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا
امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم اي يجرون نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد
واما القبلة اي دركها فاصله يحصل بمعرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن و
الاقاليم وذلك اي معرفة اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات و
غيرها من المصالح فيبنى عرفانها على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الرأي في درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم
بخلاف حق الشارع صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباته بما في اصله شبهة واجيب عنه
ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه
التنصيص وهذه الاشياء تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص
عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو ممتنع فاعتبر فيه الرأي واما على الثاني اي على الوجه الثاني وهو ان طاعة
الله تعالى لا تدرك بالعقول فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجه محسوس فان قيمة المتلف
تعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى مثلها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها وكذا
المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السهم
وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة لمن عاينها وبعد
البعد قد تصير كالمحسوس بالنظر في دلائلها فكان اعمال الرأي في هذه الاشياء من العمل بما لا شبهة في
اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه
الثاني لان غايته ان الرأي في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام
ولكن لا يخرج به عن كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع بالرأي وانما يطابق هذا
وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في اصله فيجوز ان يثبت حق الله تعالى ولهم
ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان اصلها لما استند الى الحس صار علما كالكتاب والسنة فكان
الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأي بل بالنص تقديرا اذ كان الشيخ اراد بقوله

مسائل الكتاب وليس ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لا نسلم ان هذه الاشياء من قبيل
الطاعة بل من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان تستعمل فيها الراى وحصل ما قلناه اى بالمنع عن القياس المحافظة
على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لما منع عن القياس احتيج الى التامل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام
قال الشيخ الامام في التقويم فالواو في الجملة القياس امران بهما قوام الدين وبقاء المؤمنين فان اسلم حجرنا عن
القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص اظهار قالب الشريعة كما
شرعت وفي التبحر في معاني اللسان اثبات حقيقة القالب فيموت البدع بظهور القالب فان عند ظهوره
يتبين الزيغ الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى بحقيقة القالب لان القالب لا يحتاج الا باستعمال الراى
في معاني النصوص وفي معانيها غاية حتى لا نعرف بالراى وان فتحت الاعمال فيها فلا فضل الراى للهوى
فيتم امر الدين بموت البدع وتستقيم العمل بسقوط الهوى وفيهما الفوز والنجاة للناس ثم ذكر الشيخ
جوابا آخر عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل الذي كان ثابتا بيقين
ممكن في مواضع القياس وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الآية فمع امكان العمل به لا يجوز المصير الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك اى كموضع القياس
ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن
ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا وكذا لا يمكن الحروب في
القبيلة اصلا لتصحيح وتحالف فاذا لم نجد طريقا آخر نعلم به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة ثم اجاب
عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار يحتمل منع القرون واعمال الراى بالتفكر في احوالهم وما لحقهم
من المثلات اى العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا ان الراى معتبر في الدين
وان القياس حجة في الشرع فقالوا لا يلزم عليهم اى علينا قلنا ان القياس ليس بحجة لان ذلك اى لحوق
المثلات والكرامات امر نعقل اى نعلمه بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثلهم ممن قبلهم بالسمع — اى يعلم بحكم
او بحس العين فكان الاعتبار بمثل ما حل بهم من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلف بالوقوف — تلف م
على مثله بتناوله قال شمس الائمة المقصود من اعمال الراى في احوالهم الامتناع مما كان سبب هلاك من قبلهم — خرم — لانها الحوام
حتى يكون ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لهم فيلحقنا لو اشتغلنا بذلك وهو في الاصل من
حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سبب بقاء نفسه واتيان الاناث في محل الحرث بطريق
يكتسب به سبب بقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتامل في معاني اللسان فان اصله الخبر وذلك
مما نعلم بحاسة السمع ثم بالتامل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان الوقوف
على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل اى
على امر يدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وعلى امر الحروب يحمل ما ورد من النبي عليه السلام يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول
عليه السلام بقوله وشاورهم في الامر وشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروي انه شاورهم في ذلك
لم ينقل انه شاورهم قط في حكم ما هم عليه ولا فيما امرهم به من احكام الشرع والى هذا الجمع اشار بقوله
عليه السلام اذا امرتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا واذا امرتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله — فاعملوا به — اذا اتيتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم نجام
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه سمي الاصل — الاعتبار رد الشيء الى نظيره
الذي ترد النظائر اليه عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب اي سويته به في التقدير وهذا هو القياس فانه

بهذا الثوب ط

٩٠

حذو الشيء بنظيره فكان مامورا به بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا
تعبرون اى تبينون والتبيين الذي يكون مضافا الينا هو اعمال الراى في معنى المنصوص ليتبين الحكم — راجعا م
في نظيره كذا ذكر شمس الائمة فكان الضمير في قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى التبيين بتاويل
المذكور اى القياس مثل رد الشيء الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس مثل التبيين لانه — بيان الحكم
رد الشيء الى نظيره وبيان لحكمه ايضا بالرد الى النظير فكان الامر متناولا له وذكر بعض الاصوليين ان
الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشيء الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته — والمعبر
والعبر الموضع الذي تعبر عليه والمعبر السفينة او القنطرة التي تعبر بها والعبرة الدمعة التي عبرت
من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها الى ما يلازمها فثبت بهذا الاشتقاق ان كون
الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل
الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم ان حقيقة الاعتبار هي الانتقال والمجاوزة
بل حقيقته الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ ولصحة نفي الاعتبار عن القائس الذي لا
يتفكر في امر الآخرة ولا يتعظ بان يقال هو غير معتبر وللترتيب في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس اذ لو كان قول
القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته فيحمل على — على القياس م
القياس في الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت علته منصوصا عليها لعدم امكان حمله على
العموم فان التسوية بين الاصل والفرع في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم الاصل
كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما في اثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء اللفظ
على عمومه تؤدي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولئن سلمنا امكان الحمل على العموم فقد خص منه ما
لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما لم ينصب امارة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق — عليهم
حجة او صار ظنيا ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه قلنا حقيقة الاعتبار هي المجاوزة و
الانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار — لكن يهذا الكلام م
ولو كان معناه الاتعاظ فيجعل هذا الكلام لغوا اذ ترتيب الشيء على نفسه ممتنع ولان معنى المجاوزة
والانتقال في الاتعاظ متحقق لان المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير بحال نفسه فاما تبادر — الى العالم م
الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع بل نفهم منه غيره كما نفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة في المعنى المشترك
بين الكل وهو الانتقال نفيا للاشتراك والمجاز فاما صحة نفيه عن القائس الذي ليس بمتعظ فبالنظر
الى خلاله بمعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل
لمن لا ينتفع في الآيات انه اعمى واصم لا بالنظر الى كونه فاقدا انه لا يصح واما ركاكة ما لو قيل يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فلانه لا مناسبة بين خصوص هذا وبين تخريب البيوت — القياس م
ولكن المامور به في الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته وذلك ليس بركيك
فانه لو سئل واحد عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسألة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها و
غيرها كان حسنا كما لو سئل عمن اكل او شرب في صوم رمضان ايجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من — لا يحسن ان يجيب بان من جامع
جامع فعليه الكفارة ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم
للزوم التنافي فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ما

ولم يتعلق لاحد كانه مخذ الآية ولو كان محتملها لصار معناها تخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فلا يكونوا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر الا ترى ان السيد اذا ضرب
بعض عبيده على ذنبهم فقال لآخر اعتبر به فهم منها التسوية في الحكم لا المنع منه وتوكيهم فقد خص منه كذا فلا يتمسك
به في المسائل القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص
فان الاعتبار لا يتناول ما لم يوجد فيه امارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولاما وجد فيه نص لان
المقصود من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظير فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظير ولا
الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح تخصيصها
منه فيبقى النص على عمومه موجبا للقطع كما كان على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل
بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا والجواب ما تبين الا دفعه وبيان ذكر في الاصل الى آخره
قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فالقصاص افناء وتفويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفا للحياة
في هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر في الكتاب اما الاول وهو كونه حياة باعتبار
شرعه فلان القاصد للقتل لما علم ان في القتل شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه صده اي منعه
ذلك العلم عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم من القود وصاحبه يسلم من القتل فيصير
شرع القصاص بمعنى مشروعيته حياة لهما اي لقاصد القتل والمقصود فتلك بقاء عليهما اي تمامهما
على الحياة وفي بعض النسخ عليهما اي بقاء حياتهما عليهما ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحياة بدفع
سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وعلى هذا الوجه يكون
الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اي كونه حياة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير حربا لاولياء
اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم فيقصد قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن
نفسه فاذا استوفى الولي القصاص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اي الاستيفاء احياء لهم
معنى وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء ولان القاتل اذا قتل محى اثر الفعل دار الآخرة عنه فيبقى غير
معذب به فيكون احياء لم بدفع سبب العذاب عنه وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة وتنكير لفظ الحياة
اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قاتله فيثور الفتنة ويقع التقاتل بينهم
بشرع القصاص انطفأت الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حياة عظيمة او لان الحاصل نوع
من الحياة فان بارتداع القاتل عن القتل يحصل حياة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب
التنكير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضي ان الحياة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر كذلك
ومثله تنكير الحياة في قوله عز وجل ولتجدنهم احرص الناس على حياة فان الحرص لما لم يكن متعلقا
بالحياة على الاطلاق بل بحياة في بعض الاحوال وهي الحياة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على الحياة الماضية
والراهنة حسن التنكير ولان الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس
قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمتنع خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحياة بالارتداع بل يكون في
حق البعض فلذا دخل الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحياة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في
قوله عز وجل يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس حيث لم يكن شفاء للجميع لبعض التعريف
وهذا لا يعقل الا بالتامل اي كون القصاص حياة لا يدرك الا بالتامل واستعمال الرأي فعرفنا
ان استعمال الرأي كاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس ليس الا استعمال الرأي لاستخراج

معنى النصوص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التقويم والله تعالى يقول ولكم في القصاص حياة
وفيه هلاك حسا وانما الحياة في الاعتبار بمن قتل فقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا
ضرب من الرأي فان قيل انا لا ننكر استعمال الرأي لنيل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعارة او
اشارة وذلك لا يأتي الآية انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للآية
على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجيء بيانه فوقه واما السنة
فالكثير ان تحصى احتج مثبتو القياس ايضا بما ثبت من المتواتر المعنوي عن النبي عليه السلام واليه اشير بقوله فالكثر
من ان تحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال اجتهد برأيي
صوب عليه السلام على صنيعه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله فلم ينكر عليه في
قوله اجتهد برأيي بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وامر به ابا موسى حين
وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد برأيك وقال لعمرو بن العاص
اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة واحدة وبوقيه وهذا نقل صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل
فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع
من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج به فقال هذا نقل صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث
اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فصح الاحتجاج به قال الغزالي هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر
احد فيه طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه
السلام لا وصية لوارث ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملتين شتى وغير ذلك مما عمل به الامة
كافة وذكر غيره ان مثبتي القياس كانوا يتمسكون به ابدا في اثبات القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله
فكان ذلك اتفاقا منهم على قبوله فان قيل ان سلمنا صحته لا نسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد
ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية
او على التمسك بالبراءة او على القياس الذي علته منصوص عليها او مومى اليها او يحمل على انه كان قبل اكمال الدين
واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذاك واما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لاندفاع الحاجة بما هو
اقوى منه اذ الكمال لا يكون الا باشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس قلنا
لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية لان قوله فان لم تجد يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم
جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز حمله على البراءة الاصلية لانها
معلومة لكل احد فلا حاجة الى معرفتها بالاجتهاد ولا على ما كانت علته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت
عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك
وافيا بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة
ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فان الاكمال يتحقق
ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط ثم اتم الاستدلال بالسنة
بقوله وقد روينا بعد حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة
في حق ما هو قياس بنفسه مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز
القياس وكذا من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم أكلها وقوله
عليه السلام لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم نبهها على قياس غيره عليه وقوله
عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف فقيل نعم فقال فلا إذًا وقوله عليه السلام
في محرم وقصت به ناقته لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام في
شهداء أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما وقوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ فإنه لا يدري
أين باتت يده وقوله عليه السلام في الصيد فإن وقع في الماء فلا تأكله لعل الماء أعان على قتله إلى غير ذلك من
الأخبار المختلفة لفظها المتحد معناها فإنها تجعلها بمنزلة المتواتر وإن كانت آحادها آحادا فإن قيل لا
تمسك لكم في هذه الأخبار فإن فيها بيان تعليل بعض الأحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص
على العلة جواز إلحاق غير المنصوص به كما لو قال أعتقت غانما لسواده لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو
علل عتق غيره بأن قال أعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وإن كان غيره أحسن خلقا منه قلنا بل
التمسك صحيح فإن فائدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجر إلى غير المنصوص
بالمنصوص عند اشتراكهما في العلة لأدى إلى تخلف الأثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وبخلاف ذكر من
الفائدة بخلاف قوله أعتقت غانما لسواده أو لحسن خلقه لأنه لا أثر لذكر التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه
وذلك لأن الشرع علق أحكام الأملاك حصولا وزوالا بالألفاظ دون الإرادات المجردة حتى لو قال أعتقت
أو طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا أو طلاقا من غير لفظ
يدل عليه لا يثبت به شيء فأما أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشارع وإرادته من قرينة ودلالة وإن لم
يكن لفظا بوضعه أن أهل الوبر لو كان الناجز بحضرته بضعف ثمنه وظهر أن الغرض عليه لم ينفذ البيع إلا بتلفظ
بالإجازة ولو جرى بين يدي الشارع فعل وسكت دل سكوته على رضاه وثبت الحكم به وعمل أصحاب
النبي عليه السلام في هذا الباب أشبه الأدلة تمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع فإنه قد ثبت
بالتواتر أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وذاع ذلك منهم من غير نكير وإنكار مما اشتهر
من مناظرتهم في مسألة الجد والإخوة ومسألة العول والمشركة وميراث ذوي الأرحام وغيرها بالرأي واحتجاجهم
بالقياس فيها وتذكر مشاورتهم في أمر الخلافة فإن كل واحد تكلم فيه برأيه إلى أن استقر الأمر على ما قال عمر رضي
الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال ألا ترضون لأمر دنياكم بمن رضي به رسول الله عليه السلام لأمر دينكم
فاتفقوا على رأيه وإن كانت الإمامة من أجل ما يترتب عليه أحكام الشرع وقد اتفقوا فيه على جواز العمل بطريق القياس
وكذلك عمر رضي الله عنه جعل أمر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على أن يجعلوا الأمر في
التعيين إلى عبد الرحمن بعدما أخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على أن يعمل برأي أبي بكر وعمر رضي
الله عنهما فقال أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم أجتهد رأيي وعرض على عثمان هذا الشرط فرضي به فقلده
وإنما كان ذلك منه عملا بالرأي لأنه علم أن الناس قد استحسنوا سيرة العمرين وشاور في حد شارب الخمر
فقال علي رضي الله عنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحده حد المفترين فقاس حد الشارب
على حد القاذف فأخذوا برأيه واتفقوا عليه ولما ورث أبو بكر أم الأم دون أم الأب قال له عبد الرحمن
بن سهل من الأنصار وقد شهد بدرا لقد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو
كانت هي الميتة ورثها فرجع أبو بكر إلى التشريك بينهما في السدس وروي عن أبي بكر أنه قال في الكلالة أقول

فيها برأيي وعن عمر أنه أفتى في الجد برأيه ولما سمع في الجنين الحديث قال كدنا أن نقضي فيه برأينا
وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي وعن علي اجتمع رأيي ورأي عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد و
قد رأيت الآن أن أرقهن وقال ابن مسعود في قضية بروع أقول فيها برأيي وكتب عمر إلى أبي موسى في رسالته
المشهورة اعرف الأشباه والنظائر ثم قس الأمور برأيك وراجع الحق إذا علمته فإن الرجوع إلى الحق
أولى من التمادي في الباطل وأمثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عنهم العمل بالرأي ولم
يظهر عن غيرهم إنكار عرفنا أنهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكفى بإجماعهم حجة فإن قيل لا نسلم
عدم الإنكار فإنه روي عن أبي بكر أنه قال لما سئل عن الكلالة أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت
في كتاب الله برأيي وعن عمر إياكم وأصحاب الرأي إلى آخر ما ذكرنا وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا
لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال إن الله تعالى
قال لنبيه وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله إلى غير
ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الإنكار عنهم القول بالرأي و
القياس بحيث لا وجه إلى إنكاره فيحمل ما نقل عنهم من الإنكار إن ثبت على ما كان من ذلك صادرا عمن
ليس له رتبة الاجتهاد أو ما كان مخالفا للنص أو للقواعد الشرعية أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار
أو مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الإمكان وذكر الغزالي رحمه الله
في جواب هذا السؤال أنه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن
القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والإخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف
وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها أحد من الأمة فأورث ذلك علما
ضروريا بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فأكثرها
مقاطيع ومروية عن غير ثبت وهي بأعيانها معارضة بروايات صحيحة عن أصحابها بنقيضها فكيف
يترك المعلوم ضرورة بمثلها ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورات
الصحابة واجتهاداتهم ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فتحمل على
المنكر على الرأي المخالف للنص إلى آخر ما ذكرنا فإن قيل سلمنا عدم الإنكار لكن الإجماع السكوتي
ليس بقاطع والمسألة قطعية فلا يصح التمسك فيها قلنا هو إجماع قاطع عند كثير من الأصوليين منهم
شمس الأئمة وأبو المظفر السمعاني وغيرهما على أنا لا نسلم أنه إجماع سكوتي فإن جميع أهل الاجتهاد والفقه
من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك إجماعا فعليا منهم والذين سكتوا
لم يكونوا من أهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع فإن يطعن طاعن فيهم فقد
ضل سواء السبيل حكى الجاحظ عن النظام أنه قال لم يخض من الصحابة في القياس إلا نفر يسير من قد
كالخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أمثالهم كابن مسعود
وابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم ولكن لما كان منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وهؤلاء
سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجاز للباقين السكوت على التقية لأنهم قد
علموا أن إنكارهم غير مقبول قال ولو أن الصحابة لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلفوا ما كفوا عن القول فيه
من إعمال الرأي والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء ولكن لما عدلوا عما كلفوا
وتجبروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال وتنكبت

الرافضة فهم ايضا فزعموا ان الصحابة نافقوا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيطة
بالاحكام الى يوم القيمة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف فقال الشيخ من طعن فيهم فقد ضل عن سواء
السبيل لان ثناء الله تعالى عليهم في آيات من القرآن ومدح رسوله عليه السلام اياهم في اخبار كثيرة يدل على
علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله تعالى ورسوله فكيف تعتقد العاقل فيهم بقول مبتدع مثل
النظام وبقول الرافضة الذين هم اعداء الدين ومنابذو الاسلام اي اظهر عداوته ومحاربته لان الدين وصل
الينا من قبلهم فمن طعن فيهم لم يثبت بنقلهم شيء فكان الطعن فيهم عائدا الى الاسلام في التحقيق فوقه
ومراد بعض خصومهم الى في زعم ان بحرمة نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة الراي في الاحكام وتحرز
عن الطعن فيهم فزعم الشيعة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز العمل بالراي لما شاهدوا الرسول
واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة
العامة وعدم ذلك في حق غيرهم او بطريق الكرامة كما كان رسول الله عليه السلام بان قوله موجب للعلم
قطعا لكرامته والدليل عليه انهم عملوا بالراي فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم كما روي ان
رسول الله عليه السلام خرج ليصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم ابو بكر فجاء رسول الله عليه السلام
وهو في الصلوة فاشار الى ابي بكر ان امكث مكانك فرفع ابو بكر يديه وحمد الله تعالى ثم استاخر وتقدم
رسول الله عليه السلام وقد كانت متابعة الامامة له عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم بالراي وقد امر
ان يثبت مكانه ثم استاخر بالراي وكتب علي رضي الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله عليه
السلام فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله
عليا ان يمحو لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه وكان هذا الاباء عملا بالراي في
مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق ببعض الصلوة بمتابعة الامام بالراي وقد كان الحكم ان المسبوق
ان يبدا بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا بالراي في موضع النص وفي نظائرها كثرة و
كذلك عملوا بالراي فيما لا يعرف بالراي من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضي الله عنه انه [illegible]
فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالراي فقال الشيخ مرادهم من خصوصهم بالراي اي تفردهم بجواز العمل
بالراي فقد ادعى امرا لا دليل عليه لان الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة
خاصة دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل قال شمس الائمة ومن لا
يرى اثبات شيء بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير دليل واما دعوى الخصوص
بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن الاحوال ففاسد لانها تخالف الاجماع فان اهل
لم يعرف بين الصحابة وغيرهم وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة لان الكرامة انما تثبت بطاعة الله ورسوله عليه السلام
وتعظيم النص بترك الراي في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله تعالى ورسوله بالراي وانما عملوا بخلاف
النص في بعض الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان الترك بالعزيمة اولى
ففي حديث الامامة علم الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت على سبيل
الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله وكذلك التمسك
بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت
المعهود والتاخر الى الحضور كان رخصة وكذلك علم علي رضي الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام

ولم يقصد به الا تتميم الصلح فراى اظهار الصلابة في الدين لحضرة من المشركين عزيمة لان الرغبة
في الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون فيه مصلحة المسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام
المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون
في الصلح لضعفهم فلهذا ابى علي رضي الله عنه عن ذلك وكذلك عرف معاذ ان في البداية بالفائت
للمسبوق مع الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متابعة رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه
معه فاشتغل بما حرزه ذلك اولا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة للنص واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان
كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالا به على الراي كذا ذكره الامام
شمس الائمة رحمه الله فوقه واما المعقول فكذا استدل اولا بعموم قوله فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب
وانه داخل في عمومه فاعترض عليه بان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات
دون الراي فقال ان سلمنا ان النص ورد بما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به والحاصل ان الاول
النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي لا استنباطا دليلا معقولا لان الوقوف عليه
يحصل بالتامل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته وهذا التقريب الى آخره هو الجواب الموعود عن السؤال
المذكور وهو الكف اي السبب المنقول عنهم الكف ليكفوا عنها اي يمتنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل
ما اصاب من قبلنا الجامع وجوب التامل والنظر فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل
لنعتبر احوالنا باحوالهم فنكف عما استوجبوا ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ
بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل او
تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون تنصيصا
على الامر به في الموضع الآخر دلالة واللام في ليكف متعلقة بالنظر والتامل وكذلك التامل اي كما ان التامل
في احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم التامل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ لاستعارة
غير معانيها الفاظها الدالة عليها بالوضع لها اي لتلك الحقائق والمعاني سائغ اي جائز كالتامل في معنى
الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه كالاسد الدال على الهيكل المعلوم
لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سائغ بلا خلاف فكذا
التامل في الاصل والفرع ليعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الاصل الى الفرع جائز
ولو قيل وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سائغ لكان موافقا لما ذكر شمس
الائمة وغيره وهو ان التامل في الحكم الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التامل في معنى اللسان الثابت
بوضع واضع اللغة ثم التامل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا الى
محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التامل في معاني النص لاثبات حكم النص
في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا نعرف
طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المعتبر في احدهما بالسماع من صاحب
الشرع وفي الآخر من العرب وقال القاضي الامام ايضا انا احيينا بالقياس الحجج حتى عممت بالتعليل
فامكن العمل بها في غير ما تناولته النص لغة كما احيى هو ونحوه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز
والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضع واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك افتراء على اللسان
ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا والقياس نظير اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتامل

في حقايق اللغة ودعانا الى التامل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التامل فكان الدعا الى الاعتبار دعا الى التامل بقوله وبيان ذلك اي بيان التامل المودي الى الاعتبار في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بني النضير من ديارهم من مساكنهم بالمدينة وذلك انهم صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فحالفوا قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فدس المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلا على ان يحمل كل ثلثة ابيات على بعير ما شاوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا الا اهل بيتين منهم آل ابي الحقيق وآل حيي بن اخطب فانهم لحقوا طائفة بخيبر واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحياتي وفي جئته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر ومعنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام او هذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام واليه اشير في الكتاب وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم وظنوا ان حصونهم تمنعهم من باس الله فاتاهم امر الله وعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون عليهم وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غيلة على يد اخيه والرعب الخوف الذي يرعب الصدر اي يملاه وقذفه اثباته وركزه يخربون بيوتهم التخريب الافساد بالنقض او الهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب ترك الموضع خاليا لا ساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله من استيصال شافتهم وان لا يبقى لهم بالمدينة دار ولا منهم ديار والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة والا يتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وان ينقلوا معهم ما كان في ابنيتهم من الخشب والساج المليح واما المؤمنون فداعيهم ازالة متحصنهم ومتمنعهم وان يتسع لهم مجال الحرب ومعنى تخريبهم لها بايدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكانهم امروهم به وكلفوهم اياه فاعتبروا اي فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعل بني النضير فينزل بكم ما نزل بهم هذا نظم الآية وبيان التمسك به ان التامل فيها للاعتبار يعلم ان الاخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل ولهذا اشار بقوله اسوة القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج الذي هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الاخراج ايضا واول الحشر دال على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ان بعده ثانيا وهو اجلاء عمر رضي الله عنه كما بينا ان اصابة النصر جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رأوا انفسهم عاجزين عن اخراجهم من حيلهم منقطعين عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصر والنجاح وان المقت اي السخط والبغض بقال مقته اي ابغضه والخذلان اي ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتزاز بالشوكة اي شدة الباس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا يا اولي الابصار الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي ليتعدى حكمه لنا

وضحها

فاستمهلوه

بيتين منهم

ومنعتهم

على يديهم

الشافة قرحة تخرج في اسفل القدم فتكوى فتذهب يقال في المثل استاصل الله شافته اي اذهبه الله كما ذهب تلك القرحة بالكي ح

لانه عدل القتل في قوله تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل او اشد منه

يقال مقته اي ابغضه والخذلان ترك العون والنصرة

من المعنى فيما لا نص فيه فتقتضي ان يحل لنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا مثلنا هذه اي كما وجب لنا التامل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التامل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي يتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع لنعمل بها فيما لا نص فيه فوقه وبيان ذلك اي بيان التامل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسئلة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها ما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختار الشيخ ههنا بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل قال بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذي جعلت التسمية مبدا له ودل عليه اي على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والحنطة اسم علم لمكيل اي اسم موضوع غير معقول لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لا يخرج عن كونه مكيلا وقد قوبل هذا المسمى بجنسه بقوله الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة فيكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر يكون للايجاب نظرا الى الاصل ولم يتعلق بنفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشرائط يفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن نفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لا وصفا وكلام رسول الله عليه السلام يفسر بعضه بعضا فثبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضمار البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر ثابت بالمثل باشارة صيغة الكلام والتامل في معناها والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة تنضم الى البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفيز من احد الجانبين او من غير جنسهما كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في الزراعة زيادة لكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام وهو اي الفضل الذي هو ربوا فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اشتراطه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد كالو باع عبدا او جارية وشرط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبائع عملا فانه يفسد العقد كذا هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التمليك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان يقتضي ذلك جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن ما لا يقابله

عوض

حرام

قوله كلام

لا لكل

ان التمليك لو كان بلفظ الهبة

العوض في عقد المعاوضة فان قيل ينبغي ان يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابل العوض
لا يكون ربحا وليس الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين
وثوب بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا في عقد المريض وبيع الاب والوصي
قلنا لا نسلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه
ولكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فانه اشترى ما يساوي درهما بعشرة فجعل ذلك في حقه
متقوما بعشرة لرغبته في شرائه بعشرة ولها اثر في اثبات زيادة المالية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس
ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوي بعشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وربح الآخر عليه تسعة اعشاره باعتبار
ان في السوق قيمتها عشرة وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما
فيه فلم يكن فضلا خاليا عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع
فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية
فتظهر الفضل الخالي عن العوض وكذا في تصرف المريض والاب والوصي في مال الصغير واليتيم وتصرف
المريض في مال تعلق به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر
الفضل في تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي وهو الكيل لا مطلق الفضل
لان فضل احد الشيئين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه مع تقدير عدم الفضل ليمكن تحقق فضل
احدهما على الآخر اذ لا يقال فلان فضل على فلان في العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وامتاز
احدهما بزيادة فيه وههنا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة في القدر بالنص وهو
ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل
لا محالة لكونه مبنيا عليه في الذكر كما لو قيل زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله
افضل الى صفة الفقه المذكور لا الى صفة لم تذكر يوضحه ان البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه والفضل
على الكيل موجود حرم ولو كان بعكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل وذكر في بعض الشروح ان
المراد من قوله فكذلك الفضل عليها اي على المماثلة اشتراط الكيل على الفضل يعني كما ان المراد بالمماثلة هي المماثلة
في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على تلك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان الالف واللام
بمنزلة المراد منه القدر اي الكيل والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان
يكون الفضل قدرا اي كيلا وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف للروايات
فانه قد نص في غير واحد من الكتب الفقهية ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع
وذلك لان حتى لو باع مدين من الحنطة بثلاثة امناء لا يجوز ومعلوم ان المن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل
وكذا لو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل
قوله فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا ان الحكم الاصلي
في هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المنبئ عن شرط الفضل لجواز العقد وثبوت الحرمة اي ثبوت الحرمة
بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي بيعوا الحنطة
واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن ما لا يدخل تحت الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل
الحرام لعدم تصور ما يبتنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين
والتفاحة بالتفاحتين عند البيع بجنسها اي عند بيع الحنطة بجنسها الحبة في هذه الاحوال المذكورة في النص

بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس قال الامام البرغري
في طريقته ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل على
الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية في المالية وكونها امثالا متساوية
في المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض
في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوي بينهما في الذات و
الجنس في المعنى والمقصود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعا فصار وجوب التسوية
مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل و
الجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في اشتراء القريب وصار حرمة الفضل مضافا
الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضي نهيا عن ضده فايجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل
على الكيل في الكيل ونعني به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في المتماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين
كالنكاح جعل علما للحل في حق الذوات وعلما للحرمة في حق غيره كالطول والعرض يعني فيما له طول وعرض
فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اليد صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب صورة
ومعنى قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى تفاوت
بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة
وتنتقص بالرداءة واذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال هذا انما يلزم لو بقيت
للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب
تبرها وعينها سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين المضروب وهو موجود من التبر وقد جعلها
سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة وبالاجماع اي بدلالته
فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن
العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة
تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كان في غير الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن
البدلان او احدهما من اموال الربا وبما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع الا باهلاكه فمنفعته في ذاته لا في
اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم يكن في
الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتهدر وتبقى العبرة للذات بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاك كالثياب
ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فتكون اوصافها متقومة ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او
الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كر حنطة جيدة
بكر حنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثلث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز
البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلوسا جيدة رائجة بفلوس ردية رائجة
لانا نقول ان الجودة متقومة في الاصل وانما سقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس
وقد تحجروا عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس ليس لاسقاط
قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف النافع
والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا
قوبل الجيد بالردي وكل ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضي بذلك يسقط حقه ايضا قوله وللتفاضل

اى الاموال المذكورة امثالا لا باعتبار القدر والجنس وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اى لصيرورتها امثالا
نوع لتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا بكيل احترازا عن الفضل الحرام ولن تحصل التسوية
من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقق الشرط التسوية لا علة ثم جعل
سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها
والعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لا يصلح اثرا للعدم ونتيجة له فلا يصلح المماثلة الذي هو وجودي
اثرا للعدم تقوم الجودة فيجعل سقوط التقوم شرطا لا علة صارت المماثلة جواب لما ثابتة بهذين الوصفين
اى القدر والجنس بالكيل في الجنس بواسطة المماثلة الثابتة بالاول متعلقة بالمماثلتين والثانية بصارت اى صارت
سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها اى من الاعيان
في البيع اى في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان كل واحد منهما خال عن العوض باعتبار ان كل واحد
مفوت للمماثلة الواجبة بالامر فان قيل يشكل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث
يجوز وان جعلت هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل في الجنس
والموزونات بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع التفاوت
قلنا لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المالية قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب المساواة قدرا على وجه لا
يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا
كما في الفلوس الرائجة فاما لا صارت امثالا متساوية قطعا على وجه لا يجرى فيه المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين
وانما جعلت مثلا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج
عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اعظم منه وهو
تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسومح فيه الا ترى ان السلم يصح في الثياب وانه لم
يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا في الطريقة البرغرية فهذا اى فكون الداعي الى الحكم هو القدر و
الجنس معنى معقول اى مفهوم من هذا النص فانه عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى
الكيفية وقوله مثلا بمثل يشير الى القدر ليس بثابت بالرأى بمعنى ابتداء بل هو مستنبط من النص فلم يبق
من بعده اى من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس الا الاعتبار وهو
اى الاعتبار اى طريقه كما امتثل حكم النص بلا تفاوت اى مثل حكم النص في الاشياء المنصوص عليها من الحنطة
والشعير وغيرهما فلزمنا اثباته اى اثبات الفضل الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار
الذي ذكرناه من الامثلة اى في الامثلة او هذا المثال الذي في صحته مثل الامثلة المذكورة ومثل المثلات و
الاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات نصوص المثلات
لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل
في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت فوسه
وحصل بما قلنا اى فرغنا من اقامة الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال وحصل بما
قلنا من جواز القياس اعتقاد صحة ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اى بنفسها ونظمها و
طمأنينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على المعنى الذي هو متعلق الحكم
وان حصل له اليقين فبدون الوقوف الا ترى ان ابراهيم عليه السلام طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارني كيف تحيي
الموتى بعد ما قد حصل اليقين حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما يعتقد

آدم

الاعتبار م

وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما يعتقده من الحق

من الحق وسكونه اليه وشرح الصدر عبارة عن توسعه وتفسحه لقبول الحق والشرح يضاف الى الصدر
لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الايمة ان الله تعالى جعل هذا الشرع
نورا وشرحا للصدر فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتامل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية
العين يحصل الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره
مخبر بالطريق واعتقد الصدق في الخبر يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق
فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تامل في معنى النصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمأنينة القلب
وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التامل في الامر بالوقوف على مواضع النعت
من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ودفعا للتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله
تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان قيل كيف تستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد
يخطئ ويصيب عندكم قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان
كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فان العلم يثبت بها من حيث الظاهر
ونثبت به اى باثبات المعاني تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصرا قبل التعليل على
المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر فيه يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا
كان مقتصرا على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات وفي ذلك اى في تعميم
احكامها تعظيم حدودها لان فيه اى التعميم عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه
من الفروع فكان اولى مما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه وابطالها فيما لم
ينص عليه ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها
اى معانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التي تعلقت بها احكام النصوص
وهي المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الى دينه لا نص فيه
وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رده الى ما يناسبها من النصوص معا اى لاجل حصول
الجمع بين الاصول والفروع جميعا هو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية
هو الحق فكان ما يفضي اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان
في المنع عن القياس محافظة النصوص لمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ وما للخصم في نفاة القياس
الا التمسك بالجهل فانهم يتمسكون فيما لا نص فيه باستصحاب الحال وما له الى الجهل فان مداره على ان
لا دليل على الحكم وهو جهل بالدليل المثبت فلا يكون المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول
الميتة ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص
وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القائس لتعليق الحكم به
احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه
وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذي
خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه
وهو اعتبار المعنى اذ لا يمكن ان يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان تبيانا بالمعنى ثم ذلك
المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الأذى الموجود في التأفيف

بالطريق

الحق ثم

وحتى لا يوقف علمه الا بزيادة تامل كتعلق انتقاض الطهارة بوضع النجاسة والخروج في الخارج من السبيلين فاذا كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتا له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شيء بطريقه ومعناه وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في بعض الاقاويل لا القرآن وكان اولى اي كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالآية المأولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال اذا عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انها لا تتوقف على علم اليقين وقولهم لا ابطلاع الله تعالى بالعقول والآراء مسلم فيما اذا كان بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق الحكم بمعنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فانه من المتنازع فيه واما الجواب عن حديث وابلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المهجور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع والبيع وقعت الاشارة في قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد شيء ودفع الى نظائره وكذا المراد من الرأي والقياس المذكور في سائر ما روينا من الاخبار الرأي المخترع المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال او الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الرأي الذي قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر بوفي اظهاره في جزاء الصيد بقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله عليه السلام علم اصحابه والصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احد منهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على مذمته ورسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال وهذا شيء لا يظنه الا جاهل كذا قال شمس الائمة وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا ان الدليل لا يوقفه لان الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات قلنا انما الفرق فلافتراقها في المعاني التي تتعلق الاحكام بها وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة فان قال الخصم انما غرضي مما ذكرته بيان ان الشرع يشهد بابطال امارات الحكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يدرك الامة لتعلم اي حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه ولكان ذلك اقوى مما يذكرونه من امارات الحكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولي ان وضع الشرع ينافي القياس فنجيبه بان نفي الشرع الحكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة نزول الغيث على المطر ولا ينقض كونه امارة وجود غيم رطب منه في الشتاء من غير مطر فكذلك امارات لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها متخلفا عنها احكامها اذا الاكثر يوجد بدون التخلف

فصل في تعليل الاصول

لما تبين في اول الباب ان الاصول وهي النصوص شهود الله على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها التي صحت بين الفرع والاصل ابتدى في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك فقال واختلفوا يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة والاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر فقال بعضهم اي بعض القائلين بالقياس هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل الا بدليل الا اذا قام دليل في النص على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالزام به على الخصم واستدل بعض اهل العلم اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص على عبارتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنعت

منه عليه فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المذهب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف في اول التقسيم ماخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف يعني لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق به الحكم وهذا اي هذا القول اشبه بمذهب الشافعي لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الخصم الا كشفا وتجديد القصد ونقول ان الاصل في النصوص كونها معلولة ولانه لما جعل المنصوصات حججا ملزمة على الخصم مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا والقول الرابع قولنا هي معلولة شاهدة اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بالمعنى واحد الا بمانع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات ولا بد في ذلك اي في جواز التعليل من تمييز الوصف المؤثر واقامة الدليل على انه اي النص الذي نريد استخراج العلة منه للحال شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للالزام وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية ولان الاصلين لو كان واحد منهما منتزعا من كل غير خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتعليله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا وذكر في بعض كتب اصول الفقه زعم بشر المريسي وابو الحسن الكرخي انه يشترط لصحة القياس ان ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه وكلاهما باطل لانه يدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على قيام دليل يدل على كون الاصل معللا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرته من الاصل غير متفق على علته

ثم ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص
عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل
عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى
اذ لو لم يتغير لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا
حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها
ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع وتوقف
معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل
مغيرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعد لان المجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع
النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك
هذا الاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل وذلك اشارة الى المجاز او الى انتقال
الحكم والضمير في فلا يترك راجع الى النص ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال الا ترى ان الاوصاف متعارضة
يعني يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم في حديث الربوا يقتضي
حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس
والتعليل بالكل اي بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص
عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصر الحكم على النص او التعليل بكل واحد من الاوصاف
بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى التناقض فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه
التعليل بالطعم كما قلنا او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجص والنورة والحديد وغيرها و
التعليل بالطعم والثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متنافيان فيكون التعليل
المؤدي اليه باطلا او بكل وصف محتمل يعني بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف
كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل يحتمل ان يكون هو
المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك فكان التوقف
اي الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل
لان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص
فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته
بنص او اجماع قوله واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان
التعليل بكل وصف ممكن بان الشرع اي الشارع لما جعل القياس حجة بما ذكرنا من الدلائل ولا اتيان للقياس
الا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل
لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتاديته الى انسداد باب
القياس ولا بواحد منها لجهالته وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اي صار كل
وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل لكل وصف اصلا فصلح الاثبات اي اثبات الحكم
بكل وصف الا لمانع بان تعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا مثل رواية الحديث فان
الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث

بالذهب م

لتأديته

متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا لمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او ظهر فسق
الراوي فكذلك هذا اي مثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجمع يجعل كل وصف علة و
ظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان مجرد اختلاف الاوصاف لما لم يحقق المعارضة اذا امكن
العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن
قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اي في الشرع صار التعليل والشهادة من النص
اي في كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن بقي في كل وصف احتمال انه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا
يترك اي ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال عن كونه اصلا كما لا يثبت بالاحتمال
عن كونه حجة وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة الى المجاز بقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع
يعني اثر التعليل في اثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الاصل فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص
لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقرير باظهار المعنى الذي يحصل
به طمانينة القلب وانشراح الصدر ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعي انه لما
ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس وصار ذلك اي التعليل اصلا في النصوص بطل التعليل
بكل الاوصاف اي بجميعها بان يجعل الكل علة لانه اي التعليل شرع للقياس حتى اي لتعدية الحكم الى غير المنصوص
عليه واي فيه ولهذا اي لاجل ما ذكرنا عند الشافعي فانه جوز التعليل بعلة قاصرة [illegible] في هذا اي
التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس
المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ [illegible] وهو خلاف
ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما انتفى التعليل بالجمع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول و
التعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وقوله والواحد
من الجملة جواب عما يقال ان لم يمكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين
والاكثر منها فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كما في وقت الصلوة لما تعذر سببية
الجميع جعل الجزء الادنى سببا للتيقن به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا تثبت
الا بدليل ايضا هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ولكن لاهل المقالة الاولى ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل
بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه
وزيادة تعميم لحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذي يحتاج الى دليل
مميز وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لامكان القياس
اذ لا قياس الا بكون النص معلولا والامكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل
وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل وذكر
شمس الائمة ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد
منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يكون التعليل بجميع الاوصاف
ولا بكل وصف لانه يؤدي الى مخالفة الاجماع قوله وعندنا ان دليل التمييز شرط يعني هذا الذي ذكرنا
هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا
الاثر على ما نبين في باب ركن القياس ان شاء الله تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك اي قبل بيان التمييز والشروع
في التعليل الى اقامة الدليل على كون الاصل اي النص الذي نريد تعليله شاهدا اي معلولا في الحال

نسخه م من ان يكون حجة

بجميعها

منهم م

مقتصر على مورده بل تعدى حكمه الى فرع كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة
بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا في النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص
المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لانه الظاهر يصلح حجة
للدفع لا للالزام لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا جاز التعليل للعمل
به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به كاستصحاب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق صلح
حجة دافعة لا ملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث
ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرث المفقود لاحتمال الموت وكذلك مجهول الحال
اذا شهد لا تقبل شهادته باحتمال كونه عبدا اذ الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يصر
حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حتى يثبت في نفيه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا
قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة فوقه ولا يلزم جواب سؤال يرد على هذا
الاصل وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني كما ان في النصوص التعليل اصل بالدلائل الموجبة للقياس وقد
ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير
مهر واخذ الصفي من الغنيمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الاصل من
غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم
الدليل المانع فينبغي ان يكون العمل بالاصل هاهنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين
معللا ما لم يمنع عنه مانع فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى
واتبعوه لعلكم تهتدون والنبي كونه رسولا واماما ثابتة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة لم
قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط
العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا ما لم يقم دليل التخصيص فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في
نفس الحجة للوجه المذكور في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال في العمل به بمنزلة
المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل يبين المراد منه ومن اعتبر هذا الشرط من اصحابنا
تمسك باجماع الصحابة على ما بينا وبان اصحاب العلماء لم يشتغلوا باقامة الدليل على كون الاصل معللا في
مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب في ذلك خصمه منه اجاب عنه صاحب الكتاب فقال بعد ما ثبت ان الاصل في
النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل آخر يصحح التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر
الا انا انما نعرف بالكتاب والسنة او الاجماع على ما سنعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا
على كونه معلولا وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل ثمة لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود
وحريته انما علم ثبوتها بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور
الوصف المؤثر فيصح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالحال
فكما يصح العمل به في هذا الفرد كالنبي بالاقتداء في الفعل المعين وكما ان النصوص نوعان
معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يتعدى وما لا يتعدى به وكما ابتلينا بالوقف
في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت

الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد فهذا الكلام الغريب في هذه المسألة فعليك بعد بالتوجيه فوجه
ومثال هذا الاصل وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل
في النصوص التعليل قوله في الذهب بالذهب والفضة بالفضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل في ذلك في المنصوص
معلول بعلة متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي انه ليس بمعلول او مخصوص بعلة الثمنية
فلا يسمع منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد بعينه معلول ودلالته ذلك اي الدليل على ان هذا بعينه معلول
ان هذا النص تضمن حكم التعيين اوجله هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم النظر بقوله عليه السلام
يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاحضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا
بمثل وذلك في باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين في باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن
الربوا فكلا الحكمين متعلق بنوع واحد الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا ان الدليل
على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز عن الدين بالدين الذي هو نسيئة
بنسيئة وذلك في باب الربوا لقوله عليه السلام الربوا في النسيئة وتعيين الآخر اي وجوب تعيين البدل الآخر
فيما نحن فيه وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في العينية فان المساواة بينهما في القدر والعينية شرط
عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيد والمساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وقوله طلبا للتسوية متعلق بواجب وقوله
احترازا متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو الظاهر وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينية احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء زكوة العين
من الدين ولم يحنث فيما لو كان له مال فحلف حتى اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت
المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة
وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفرع حتى شرطنا التقابض في
المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلي
الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعا في الشرى حنطة بعينها بشعير بغير عينه
غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان ترك التعيين في احد البدلين بعدم المساواة في
اليد باليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز
اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة
احترازا عن شبهة الفضل ووجب تعيين رأس مال السلم بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان
او من غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا تتعين
الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا
يتعين بالتعيين لا بد من القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعا للحرج في التمييز عن العوام
والحاقا للفرد بالاغلب فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع ولا معنى للتعدية الا وجود حكم
النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه واذا ثبت التعدي في ذلك الحكم التعيين ثبت انه اي
النص معلول فلا يتعدى بلا تعليل اي الحكم لا يتعدى الى الفرع بلا تعليل الاصل بالاجماع وثبت
ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدي بعلة متعدية لان التعدي قد صح هاهنا ولم يكن الثمنية

مانعة وإذا ثبت فيه أي ثبت تعليل هذا النص في تعدي حكم التعيين إلى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية
مانعة منه ثبت تعليله في مسئلتنا أي فيما تنازعنا فيه وهو تعدي وجوب المماثلة إلى سائر الموزونات
لأنه هو بعينه إلى لأن التعليل بوجوب المماثلة عين التعليل بتعدي حكم التعيين فإن تعدي وجوب المماثلة
للاحتراز عن الربوا كان تعدي وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا أيضا بل ربوا الفضل أثبت
أي من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بني تعدي وجوب المماثلة عليه أسرع ثبوتا من ربوا النسيئة
الذي بني تعدي وجوب التعيين عليه لأنه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة أولى بالثبوت
من الشبهة فإن قيل لا نسلم وجود التعدي في هذا الحكم لأن معنى التعدي أن يوجد الحكم في الفرع الذي لا
نص فيه بناء على علة جامعة بين الأصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فإنه عليه السلام
قال في كل واحد من الأشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدا بيد قبضا بقبض وقال وإذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد يعني القبض الموجب عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص
وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص
لا بالتعليل وإذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا لأنه وضح أنه من شرط صحة التعليل عدم
النص في الفرع مع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم إلى الذهب
والفضة إليهما قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي بمعنى آخر إليه بالتعليل إذا كان موافقا
للنص عند البعض وإنما يمنع إذا كان على خلاف النص ألا ترى أن الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم
ثابت بالنص والمعقول جامع معناه أنه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن بد ولا بد عن القياس
فإذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما
إذا وجد نصان من الكتاب أو من السنة أحدهما مجمل فثبت أن وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا
بل يؤكد كون الأصل المقيس عليه معلولا أو نحوه قال الشافعي علل الشافعي تحريم الخمر بوصف الإسكار
وقال هذا وصف مؤثر لأن المنع من شرب ما يزيل العقل الذي به صار الإنسان أهلا للخطاب والتكليف
ويجعله كالزائل أمر معقول ولهذا لم تبح في شريعة قط ولم يشربها أكثر من الصحابة قبل التحريم فيلحق بها سائر
الأشربة المسكرة بجامع الإسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر فقال الشيخ
رحمه الله لا بد من إقامة الدليل أولا على كون النص المحرم لها معلولا لا يصح تعليله بوصف ولا دليل عليه
من قبل النص بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول قال النبي عليه السلام إن الله تعالى حرم الخمر
لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كان الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما
ذهب إليه بعض أهل الأهواء وقوله ليست حرمة سائر الأشربة وفي نسخها جواب عما يقال قد تعدى حكم
الحرمة وحكم النجاسة من الخمر إلى بعض الأشربة المسكرة مثل المطبوخ أدنى طبخة إذا اشتد والني
من نبيذ الزبيب أو التمر إذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور إلى الفروع فثبت به أن النص
المحرم للخمر معلول إذ لا تعدي بلا تعليل فقال ليست حرمة سائر الأشربة أي باقي الأشربة المحرمة
ونجاستها من باب التعدي ألا ترى أنها لم تثبت على الوصف الذي تثبت للخمر حتى يكفر مستحل الخمر
ولا يكفر مستحل سائر الأشربة ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها أكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الأشربة
خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب وكذا لا يجوز بيع الخمر بالإجماع ويجوز بيع سائر الأشربة المحرمة
عند أبي حنيفة إليه أشير في المبسوط لكنه أي لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة ثبت أي في سائر الأشربة ثبت

كالح

آتم — أولى — عند — كالزائل — خفيفة

ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال الخمر من هاتين الشجرتين
وأشار إلى النخلة والكرمة فظاهره يوجب أن يكون حكم هذه الأشربة حكم الخمر إذ النبي عليه السلام بعث
مبينا للحكم لا للغة فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر وإذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا أو
مثال هذا أي نظير ما ذكرنا أن وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بأن يقال هذا
النص معلول بهذا الوصف فلا يصح أن يكون معلولا بوصف آخر وأن التعليل بالأصل لما لم يصح لحجة
ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب إقامة الدليل على كونه معلولا لأن الطعن
الشاهد بالجهل والرق فإن الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما عرف في كتاب ... وجد النص
شاهدا أي مثلا مع ما ذكره الخصم من الطعن بأنه معلول بالثمنية بطل هذا الطعن والله أعلم

باب شروط القياس وهي أربعة قوله أن لا يكون

الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اعلم أنه لا بد من بيان الأصل والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل
في هذا الباب فنقول الأصل في القياس عند أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص
عليه كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم بيعه بجنسه كان الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ما كان حكم
الفرع مقيسا عليه ومردودا إليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم
المنصوص عليه من نص أو إجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لأن الأصل ما تفرع
عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الأصل وذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الحكم
في المحل لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا إلى العلم أو الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة
في الحكم لا في المحل لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا على النص والإجماع إذ لو تصور العلم بالحكم في المحل
دونهما بدليل عقلي أو ضروري أمكن القياس فلم يكن النص أصلا للقياس أيضا وهذا النزاع لفظي
لإمكان إطلاق الأصل على كل واحد منها لابتناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل وعلى
النص لأن كل واحد أصله وأصل الأصل أصل لكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور
لأن الأصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر إلى غيره وتصح إطلاقه على المحل بالمعنيين أما بالمعنى
الأول فلما قلنا وأما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل بالضرورة من غير عكس لأن المحل غير
مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك
أنه بهذا الاعتبار هو المحل وأما الفرع فهو المحل المشبه عند الأكثر كالأرز في المثال المذكور وعند البعض
هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا أولى لأنه الذي يبتني على الغير ويفتقر إليه
دون المحل إلا أنهم لما سموا المحل المشبه به أصلا سموا المحل الآخر فرعا إذا ثبت هذا فنقول إن كان
المراد من الأصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب
أي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه أحد لا المخصوص من صيغة عامة فإنه غير مانع عن القياس ألا
ترى أن أهل الإجماع لما خصوا عن عموم نص القتال ألحق بهم الشيوخ والعميان والرهابين وغيرهم
بالقياس والباقي في حكمه [illegible] وفي نص آخر للتنبيه والمختص به غيره [illegible]
أي شرط أن لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا بحكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فإنه مختص بحكمه وهو قبول شهادة
الفرد بمحل وروده وهو خزيمة بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين

مختصة بحكم — والاعلى — لتمام

من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول الشهادة عن الفرد فاذا اثبت بدليل في
موضع كان مخصصا به ولا يتعدى للنص الثاني في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا والثاني بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر بالنسبة اي شرط ان لا يكون
محل الحكم مخصصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة فانه مختص اي متفرد
بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم ويدل عليه ما ذكر في المقوم ان رسول الله عليه السلام قضى بشهادة خزيمة وحده وكان مخصوصا به بدليل
ان كتاب الله تعالى قصر تغيير الاستشهاد الذي شرعه حجة على الشاهدين وفسرا انهما رجلان او رجل وامرأتان
فيصير القبول لشهادة خزيمة وحده مخصوصا به لان النص ورد في غيره اذ المراد من الخصوص خصوص
العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والثاني بنص صلة
الخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم
مخصوصا عن قاعدة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو
قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق
غيره به قياسا وان كان مثله في الفضيلة او فوقه اذ في ذلك وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب فوقه ولا
يكون حكمه معدولا به عن القياس الضمير به يرجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل
عن الطريق فلا ينافي المجهول منه الا بالباء ويكون معناه مع الباء نفي الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون حكم
الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع وهذا
الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع
فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى
تحقيق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الجميع شرطا واحدا بخلاف الشرط الاول فانها ليست من التعدية
بل هي من شروط التعدية كما في بعض الشروح وان يبقى الحكم في الاصل اي المقيس عليه بعد التعليل على ما كان
قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير الحكم في الاصل بعد التعليل كما يشترط ان لا يتغير في الفرع وزاد بعض الاصوليين
شروطا لم يذكرها الشيخ منها ما ذكره شمس الائمة انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ
النص كما في مسائل السباع في اباحة قتلها للمحرم بالخمس المؤذيات بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس
المذكورة في قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس
فكان هذا التعليل مبطلا له فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع ومنها ما ذكره غيره ان حكم الاصل
يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت
الحكم في الاصل وتفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى الحكم اذ التعدي في الثابت لا في المنسوخ ومنها ان
يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب الكرخي واكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة
وابي عبد الله البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم
الاصل وفرعه فذكر الوسط ضائع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفرجل انه مطعوم فيكون
ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فنصير ذكر الوسط وهو التفاح ضائعا

الواسطة
بحكم

ان لا يكون — وصح ظ — مائلا — يشير — الواسطة

وان لم تتحد العلتان فسد لان العلة التي بين الاصل واصله لا توجد في الفرع والعلة التي بين الفرع
وفرعه لعينه لم تعتبر في الاصل لثبوت حكم الاصل بها وذلك كقول بعض اصحاب الشافعي في
الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاسوا الرتق على الجب عند
توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط
تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل
اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء
على التيمم في الافتقار الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يكون تعدية الحكم منه الى
الوضوء واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب بوجوه احدها ان اشتراط
الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه
فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخ وعامة المشايخ فلا يستقيم لان النص الوارد بخلاف
القياس يتبين ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير
مستقيم لتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه بيانه ان الافطار لما حكم عليه بفساد الصوم
ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه
ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده وثانيها انه ذكر التعدي وهو التجاوز
وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشيء لا يثبت في محلين في
زمان واحد وثالثها ان اشتراط تعدي حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يجعل شرطا له لان
حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في
الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل على الكيل في الحنطة واجيب عن
الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند منكري تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد
المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد به النص فان ورود النص به مخالفا
للقياس من حيث الصورة وعن الثاني ان المراد من التعدي ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه مثل الكون
والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم انفصاله عن الاصل لا التحول الذي هو من اوصاف الاجسام وعن الثالث
بان المراد من تعدي عين الحكم تعدية مثله من غير تغيير في نفس الحكم متقيدا بذلك المحل بل المراد تعدي مثله
الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل تغيير امثل تعديته حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا بدليل
قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل في الحنطة فعديناه الى الجص والارز
بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا
بخلاف تعديته صحة ظهار المسلم الى ظهار الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع
فكان فاسدا فوقه اما الاول اي اشتراط الشرط الاول فلانه الضمير للشأن متى ثبت اختصاصه
اي تفرد الاصل بحكمه بالنص صار التعليل لتعديته الى محل آخر مبطلا له اي للاختصاص وذلك اي
التعليل المؤدي الى ابطال حكم النص باطل لانه اي التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه
بوجه واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس فلان حاجتنا الى اثبات
الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا
ورد باثبات حكم لا يستقيم اثباته به لانه نصا فيه ومثبتا الشيء وضده في زمان واحد واعلم ان بعض المحققين

قوله فلا يستقيم الخ ومن هنا الى آخر الورقة الى قوله والعموم غير الخصوص كان غير موجود في نسخة ... ابراهيم

ذكره في تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر عند بعض الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه
غيره ولكنه يحتاج الى تفصيل فنقول الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن
قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص النبي عليه السلام ابا بردة بجواز تضحية العناق و
تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
وتسميته معدولا به عن القياس تجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثني حتى يسمى المستثنى خارجا عن
القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات
ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتداة التي لا يعقل فيها معنى وثالثها القواعد المبتداة
العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج عما تناوله النص والاجماع
وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة
فانا نعلم ان المسح على الخف انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه وذلك لا يقاس عليه العمامة
والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع وكذلك رخص
السفر لا شك في ثبوتها بالسفر ولكن لا يقاس عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يساويها في جملة معانيها ومصالحها
فان المرض لا يحوج الى الفطر للاتيان وانما يحوج الى فطر الحال بالترخص من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود
الى الايماء وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولا يقاس عليه غيره لان غيره ليس في معناه فهذه الاقسام
لا يجري فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة يتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان
يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى منه وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين
خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة كما سانبئك بيانه في اخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد بالمعدول
المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له
من وجه يجوز القياس عليه قوله واما الثالث اي اشتراط الشرط الثالث فلان القياس اي المقايسة
محاذاة اي مساواة بين شيئين فلا يتحقق الا في محلين اي محل القياس اي لا يثبت وجوده الا في محل قابل له اذ محل
الافعال شرط في كل فعل كالجرح شرط لبصر الصدم ضربا والقطع قتلا ولا محاذاة في شيء واحد ولا في
شيئين لم يكن احدهما نظيرا للاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل واحدا فلا يتحقق معنى المقايسة
وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدي من الاصل
الى فرع هو نظيره واما التعليل لافادة حكم شرعي اي لاثباته بعد ان شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان
الكلام في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة
لا يعرف بالتأمل في اصول الشرع واما دليل اشتراط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر
لان المساواة لا تتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم القياس في الفرع
على خلافه وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنفرغ من
بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله واما الشرط الرابع اي اشتراطه فلما قلنا اي في دليل الشرط الاول ان
القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على
ما كان قبله كان هذا قياسا مغيرا لحكم النص فيكون باطلا فان قيل تغيير حكم الاصل من لوازم القياس فان حكم
النص بالتعليل يتغير من الخصوص الى العموم اي الشمول واذا كان كذلك لا يستقيم ان يجعل بقاؤه على
ما كان منه من شرائط القياس وفيه سد باب القياس قلنا المراد من التغيير انه يتغير بالتعليل ما كان معهودا

ابو بردة بن نيار كان مخصوصا بتضحية العناق جذعة(?)

منه لغة فيلحق مثل اشتراط التمليك في طعام الكفارة بالراي كما قال الشافعي فانه يلزم منه تغيير النص الوارد
وهو قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين اذ الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهدته بالاباحة
وباشتراط التمليك يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك واما تعليل نص الربوا وتعدية
حكمه الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقي على ما كان
قبله قوله مثال الاول اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات اي في جميع الشهادات
المطلقة بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم اثنان ذوا عدل فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده فانه روي انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه
ثمنها فجحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك
يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك
فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال له رسول الله عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه كذا في المبسوط وروى ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني في سننه ان النبي عليه السلام ابتاع فرسا
من اعرابي فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبي عليه السلام المشي وابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون
الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي عليه السلام ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس
فقال للنبي عليه السلام ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال عليه السلام حين سمع من الاعرابي ذلك اوليس قد
ابتعته منك فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي عليه السلام بل قد ابتعته منك فطفق الناس يلوذون
بالنبي عليه السلام والاعرابي وهما يتراجعان فقال الاعرابي هلم شهيدا اني قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال
للاعرابي ويلك ان النبي لم يكن يقول الا الحق حتى جاء خزيمة فاستمع مراجعتهما فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا
يشهد اني قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي عليه السلام على خزيمة بن ثابت فقال بم تشهد فقال بتصديقك
يا رسول الله فجعل النبي عليه السلام شهادة خزيمة بشهادة رجلين قوله لكنه ثبت كرامة له اشار الى الفرق
بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص في العام ولا
يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق
غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف
تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز
حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ
ابطالا للنص بالقياس قال شيخنا مولانا حافظ الدين انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين
بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان خبره عليه السلام
في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التيقن في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان تقدم الرسول عليه السلام
بذلك اولى وحل لرسول الله عليه السلام تسع نسوة اكراما لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع بقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم خص رسول الله عليه السلام باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح
من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا اثنتين لانتقاص حاله فكان اباحة
الزيادة على الاربع للرسول عليه السلام اكراما له فلم يجز تعليله اي تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه السلام
لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا التزوج بتسع نسوة لغير رسول الله اعتبارا به فانه اسوة
لامته فيما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى الغير ابطال الكرامة كما قلنا

بتمام

قصة شهادة خزيمة

قال شيخنا مولانا حافظ الدين

الرافضة الروافض

قوله وكذلك اي وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحكيم بن حزام
لا تبع ما ليس عندك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الحمل ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا اي مقدور التسليم
حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الحمل لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم
القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقيين ثم جوز السلم في الديون اي فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل
بالنص ايضا وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت اي السلم
بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضي اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل
من دخل داري فليدخل غاض البصر ومن كلمني فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم الا بصفة
الغض والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلا يسلم الا كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود
هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام فلم يستقم ابطال
الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لكونه ابعد من الغرر ولان المسلم فيه عوض
دين وجب بعقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع لان التعليل لا يصلح لاثبات ما ثبت بالنص قيل
قد عدينا حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فنحن
نعديه الى السلم الحال ايضا قلنا لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص
او دلالته فان قوله عليه السلام في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر
فكلما حصل العلم بمقداره بالاستيصاف فهو في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل
على ما سنبينه بيانه ثم فرع الشافعي على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص
رسول الله عليه السلام بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامراة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي والى النص مقصود مؤكد لكونه عد ابتداء ونظيرها العاقبة والكاذبة والخاطئة اي خلص لك العقد في
النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعديته الحكم الى نكاح غيره وقلنا لا نسلم
ان المراد بالخصوص ما قلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها له بغير عوض اي مهر والمعنى قد خلص
لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا احللنا لك ازواجك اللاتي
آتيت اجورهن اي مهورهن وساق الكلام الى ان قال وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان
المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال في سياق الآية قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم يعني فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر وقال لكيلا يكون عليك حرج واللام متعلقة بقوله
خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك حرج في باب النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في
العدول عن لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم او المراد اختصاصه عليه السلام
بان لا يحل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا لك من النساء خلوصا حتى لا تحل لاحد بعدك كانه
عليه السلام كان يتأذى بان يكون الغير شريكا له في فراشه من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان
تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله وازواجه امهاتهم وهذا اي الاختصاص من
الوجهين اللذين ذكرنا انما يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص باحد بل
الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والتوافق في قوله دون اختصاصه لغة وتعظيم اي لفظ
اختصاصه في قوله دون اختصاصه للثقة ولو قيل واختصاصه بان لا يحل او قيل دون اختصاصه
لو قيل واختصاصه بان لا يحل في ان لا يحل لاحد بعده لكان احسن قوله وكذلك ثبت للمنافع

او كما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية
في باب عقود الاجارة اي في جميع انواعها صحيحها وفاسدها بالنص مثل قوله وآتوهن اجورهن وقوله حتى
الاطباق وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وقوله
عليه السلام ثلثة انا خصمهم منهم استأجر اجيرا فلم يعطه حقه الحديث مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا ان محل
البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز وانه يتحقق في
الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان تكون محرزة وبعدما وجدت لا يمكن اثبات
التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اي يعادل
هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا يتحقق ذلك من المساواة في نفس الوجود
لم يمكن بعد وجودها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى
ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبقى ويقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم
بغيره تفاوت فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما كما لا يمكن صورة الا انه لما ثبت تقومها بالنص في باب
العقود غير معقول المعنى فيكون مختصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم في المؤجل
فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة ثم ايراد هذا
المثال وان كان الشيخ بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان
تآخيا وارتباطا جاز ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة
عامة بنص آخر يخالفها في ذلك اوردناه هاهنا قوله وقال الشافعي رحمه الله وهو ان لا يكون الاصل
معدولا به عن القياس ان اكل الناسي اي حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق
الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يضاده
والاكل يضاد الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان
النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن
كما لو اتلفه ذاكرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا فثبت انه لا تأثير
للنسيان في اعدام الموجود وايجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا
لها الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك
الاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص ثم
الشافعي ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي بعمومه ان يفسد صوم الناسي لان الاتمام
المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام الفطر مما يدخل يقتضي ذلك الا ان الناسي
خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعلل
بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه فقال الشيخ ليس هذا
من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا تحت العموم ثم يخرج بالمخصص وفي تعليل النبي
عليه السلام بقوله فان الله اطعمك وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يدخل تحت الخطاب لان الفعل غير
مضاف اليه فلم يكن تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت
بخلاف القياس كما قلنا ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا
في اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسي مخصوصا

بهذا الحكم كحرمة بقبول الشهادة فلم يحتمل الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة
اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا
بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدول به عن القياس واذا
كان كذلك لم يصح التعليل اي تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك معدول به عن
القياس فيصير التعليل بالنصب اي يصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له اي وضع الحكم لانه انما وضع
معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه فلو علل وعدي الى محل اخر يكون التعليل
لضد ما وضع الحكم له اذ التعدي ضد الاقتصار او النص وضع للقياس اي يصير التعليل حال
كونه معدولا به عن القياس لضد ما وضع القياس له لان القياس يقتضي ثبوت الفطر وانتفاء
الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل ببقاء الصوم وتعديته الى محل اخر يكون لضد ما وضع
القياس له لان انتفاء الصوم مع بقائه ضدان ولا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم
بالنص النافي له فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك
فان بقاء صوم الناسي باعتبار صبر وعدم الاكل معتد به لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به
المخطي والمكره وغيرهما قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا
فيكون مخالفا للقياس من كل وجه ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق الخاطي والمكره به
لما سيأتي بيانه قوله ولم يثبت هذا الحكم جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل
الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب فقال
لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في مواقعة الناسي بالتعليل بل به لا لدلالة النص لان الاكل
والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى اتموا
الصيام الى الليل بعد قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي
اتموا الكف عن الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها
واردا في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للاخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم
يثبت لاختلفا فيثبت عدم المساواة في حالة المساواة وهو فاسد ولا يقال ان الصلاة وجبت بابتغاء واحد
ثم التفاوت في الاركان ثابت لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى وقوموا
لله قانتين واركعوا واسجدوا فلا يبعد ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلثة
ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة ونظيرهما الاغتسال والتوضي فان الاغتسال لما ثبت
بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو
آخر وفي التوضي لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل
اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث
لغة ان الناسي غير جان يفهم من سمع قوله عليه السلام تم على صومك من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه
ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا
للصوم لم يوجد منه القصد الى هتك حرمته والجناية عليه ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا
المعنى ثابت بعينه في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل
لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة كمن يدلس البول شيئا

بعد

ونظيرهما الاغتسال والتوضي

وفي التوضي

الاغتسال

لكل وقت صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذلك ههنا على ما مر في
باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي وكالاكل ناسيا ترك التسمية
على الذبيح ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه
فان تسمية الله في قلب كل مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معدول به عن القياس فان القياس
يابى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عنده فلانه شرط الملة
لتقوم مقام التسمية حتى لا تحل ذبيحة اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط
المعدوم كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود في النكاح ناسيا فلم يحتمل التعليل بابقاء الملة
في الناسي قائمة مقام التسمية ويثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا
مساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقيت الحالة الاصلية معتبرة له حكما واما العامد
فقد تحقق الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يبددها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن
له لا لو الى او لو قيل له لا تاكل لا يحل ولان حالة النسيان حال عذر فقيام الملة مقام التسمية ضرب من
الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس في
الناسي انه يأكل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعمد لم تحل كذا في الاسرار قوله واما المستحسنات جواب
عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذ
الاستحسان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى محل اخر
لكونه معدولا به فقال من المستحسنات ما ثبت معدولا به عن القياس كما قلتم ومنها ما ثبت بدليل خفي
اي بقياس خفي من القياس الاول ضعف لا انه معدول به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته
المعنى قوله واما الاصل اذا عارضه اصول يعني اذا ثبت حكم بنص يوجد فيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك
الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اي مخالفا له حتى جاز تعليله
وايصال ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة
اصحابنا منهم القاضي ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس وحكي عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه
وعن الشيخ الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علته منصوصة مثل ما روي انه عليه السلام
علل في سور الهرة بانها من الطوافين والطوافات عليكم لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس
او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان
مخالفا للبعض كالتحالف الذي يخالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا لقياس الاصول من وجه
لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الاجارة و
محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا
تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فيوجد له انه اذا جاز القياس
على هذا الاصل لم يبق فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا
من القياس بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير
كان النبي عليه السلام امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة وكذا اذا حصل الاجماع على جواز القياس عليه
لان الاجماع بمنزلة النص ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه

الاولى الخ

عن القياس م

اذا

وهو القياس على سائر الأصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه
انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل توجب التوقف واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت
بخلاف الأصول أصل يجب العمل به فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للأصول
وكان القياس عليه بعد ما صار أصلا بنفسه كالقياس على سائر الأصول غاية ما فيه أنه يلزم تعارض القياسين
أعني القياس على هذا الأصل والقياس على سائر الأصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح
ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول قياسا على هذا الأصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس
على ما يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل
ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر ونبين أن اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه
القياس وكنعه لانه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الأصول بل بالقياس الذي
يوافقه وهو القياس على الأصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان أحدهما ناف والآخر
مثبت لا يمتنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الآخر خلافه وانما امتنع اضافة النفي الى
النص المثبت أو عكسه فكذا ههنا يوضحه أن الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس
الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه
وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع
العموم من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم أقوى من
القياس على العموم وذكر في المحصول اذا كان الحكم المقيس عليه بخلاف قياس الأصول قال قوم من
الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق أن ما ورد بخلاف قياس الأصول ان كان
دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب أن يرجح المجتهد أحد
القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في أن القياس على الأصول
أولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم أقوى من القياس على ما طريقه غير
معلوم وان كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته غير معلوم
وان كان طريق علته فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة لان التعليل لا يقتضي عددا من
الأصول أي ليس من شرط صحة التعليل أن يكون للفرع أصول جمع يعلل ويعدى حكمها الى الفرع
ولكنه أي العدد من الأصول مما يصلح للترجيح أي يمكن أن يرجح القياس المستنبط من الأصول على
المستنبط من أصل واحد على مثال ما قلنا أي في آخر باب المعارضة في عدد الرواة فان الأصل بمنزلة
الراوي والوصف كالمتن للحديث وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة ولكن لا
يخرج من أن يكون رواية الواحد معتبرا فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله لذلك
المعنى لتعدية الحكم به الى غيره وان عارضه أصول أخرى قوله من ذلك أي مما تضمنه هذا
الشرط كون الحكم المعلول شرعيا أي الحكم الذي يعلل الأصل لتعديته الى محل آخر يشترط أن يكون
شرعيا لا لغويا عند الجمهور قال ابن سريج من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط
أن يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الأسامي واللغات وهو مذهب جماعة من أهل العربية
قالوا انا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت يسمى خمرا واذا
زالت عنه أخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي

وان كانت علته منصوصة فالاقرب انه يستوي القياسان لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم

الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ وكذلك يلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا
حصل ظن أنه مسمى بالخمر وقد علمنا أن الخمر حرام حصل أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة
النبيذ ولانه قد ثبت بالتواتر عن أهل اللغة أنهم جوزوا القياس في اللغة ألا ترى أن كتب النحو
والتصريف والاشتقاق مملوءة من الأقيسة وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأقيسة اذ لا
يمكن تفسير القرآن والأخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله تعالى
وعلم آدم الأسماء كلها فانه يدل على أنها بأسرها توقيفية فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس ولان القياس
انما يكون عند تعليل الحكم في الأصل وتعقل المعنى غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء
من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها
أنا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا
يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ
بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك
عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة
واحتمل غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل
كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك بل الآدمي المتلون
بذلك لا يسمى به لانهم وضعوا الأدهم والكميت لا للأسود والأحمر بل لفرس أسود وأحمر كما سموا الزجاج
الذي يقر فيه المائعات قارورة من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر
فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه
بالقياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها أصلا فان قيل سلمنا أنه لا يجوز
اثبات الأسامي لغة بالقياس لكنها تثبت الأسامي الشرعية به فان الشريعة لما وضعت أسامي لمعان
مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها بأحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى
وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ
شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش قلنا
الأسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق
تعرفه أهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من أهل اللغة بل يشترك فيه جميع أهل اللغة
لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع
وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القايس فتبين أنه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على
أي وجه كان كذا قال شمس الأئمة وتبين أيضا أن الدوران انما يفيد ظن العلية وههنا لم يوجد الاحتمال
لانتفاء المناسبة بين الألفاظ والمعاني أصلا وحصول العلم بأن شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع
الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية ويتبين
أن الأقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق قوله وكذا قلنا أي ولاشتراط
كون الحكم شرعيا قلنا ان الشافعي رحمه الله أراد أن يثبت بالتعليل جواز استعمال ألفاظ الطلاق للعتق
بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في النكاح لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك
في العتق موجود فيجوز استعماله فيه أيضا أو يقول لما جازت استعارة ألفاظ العتق للطلاق

وتمسك الجمهور

جاز استعمال الفاظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحد منهما مزيلا
للملك كان اى التعليل باطلا لان الاستعارة باب اى نوع من اللغة لا ينال الا بالتامل في
معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز والحقيقة لا تعرف الا بالسماع والمجاز لا تعرف الا
بالتامل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق كل منهما
فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى
هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا وكذلك اى ومثل التعليل المذكور
التعليل لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل
قوله لعبده هذا ابنى باطل ايضا لما قلنا ان طريقه التامل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس
الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام اى التعليل لاثبات
اشتراط التمليك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة
المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوى ولا مدخل للقياس في
معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوى فلا يكون ما يتعلق اى يتم بالكسوة حكما شرعيا
ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما والاطعام فعل متعد لازمه
طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطعام فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك
بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما عرف بيانه في باب الوقوف على احكام النظم
واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى للملبوس وهو الثوب لا لمنافع اللباس وفعل اللبس
وعين الملبوس لا تصير كفارة الا بالتمليك فلذلك يشترط فيها التمليك فبطل التعليل من كل
وجه فيه لانه لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا ولا ان يقال حصل
الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوى
لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال سمى الزنا زنا
لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى موجود فيثبت لها اسم الزنا فيدخل
اللائط تحت قوله تعالى الزانية والزاني الآية واسم الخمر لسائر الاشربة بمعنى المسكر بان
يقال سمى الخمر خمرا لانها تخامر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه
قياسا ليدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيحد بشرب القليل والكثير منها
كالخمر واسم السارق للنباش بان يقال سمى السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير خفية
ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق ليدخل تحت
عموم قوله عز وجل والسارق والسارقة الآية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم
الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس بوصفه والثاني من الجملة التي تضمنها الشرط
الملكية التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل
التعليل دونه اى دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا حتى
لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين وقال
الشافعي هو صحيح اى التعليل من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة
ثم ان كانت متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على

الاصل

الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذى هو عام فعلى هذا يكون التعليل اعم من
القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية الحكم
شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة
المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخى من اصحابنا
وعامة المتاخرين مثل القاضي الامام ابى زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب
الشافعي وابى عبد الله البصرى والمتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي و
عامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابى الحسين البصرى الى صحتها
وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا
في ذلك بان هذا اى الرأى المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تتعلق بها احكام الشرع لانه من
الدلائل في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اى اثبات الحكم مطلقا تعدى الى فرع او لم يتعد
كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذى يتعلق
الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق
في الوصف الذى يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذى يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر
بعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا تنتفي الحجية عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح لان
يكون مانعا للاجماع على صحة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص و
لم يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لكان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم
من ذلك توقف الصحة على التعدى على الصحة وهو دور والتعدى متوقف على الصحة بالاجماع فلزم
منه بطلان توقف الصحة على التعدى وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا
اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اى التعليل لا يوجب الا غلبة الظن بلا خلاف وهو
لا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان
النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه واضافته الى التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين
مع امكان العمل به الى اضعفهما غير جائز في العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك
الا بالتعدى فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع فاذا خلا التعليل عنه كان
باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم في الاصل كما في الفرع لا الى النص فكان
العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لابد لها من اشتراك
الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول بهذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع
فيتعدى الحكم به اليه ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم
عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل ولان العلل انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن
حكم النص متعلقا بها لا تكون علة واذا كان كذلك كان التعليل مثبتا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون
مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان
الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص
لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مبطلا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا يوضحه ان العلة
انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والسلف فلو جعل موجبة مع وجود النص لجعلت

علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله
العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم مضاف
الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال واما قولهم التعدية
فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق
شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا عطف عليه
جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه
في باب احكام الحقيقة والمجاز وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا
ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة
ابتداء بالنص فكانت صحيحة واما ما ذكروا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة
ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان
الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك لان الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب
وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين لان استحقاق نصيبهما بالاب لم يخرج
الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر التقويم ولا يقال يلزم بما ذكرتم تخصيص العلة
لانا نقول انما يلزم ذلك لو تخلف الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يوجد كذلك بل اضيف الحكم
الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة
على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل
للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص وثانيها معرفة الحكمة الباعثة المميلة للقلوب الى الطمأنينة
والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم
ومرارة التعبد وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال
المتعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح
وهي فوائد جليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها
ممنوع اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل
بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما ينتفي بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص
على ما كان من غير ان يحصل بنفي التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما
يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية يجوز
ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اولى لان
القياس المامور به هو المتعدي فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع
بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل
على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة واما الثانية فلان
الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا في حق العمل بالتعدية والقاصرة
لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم
ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه تحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة

ظهر اثرها

وظهر تأثيرها في العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها
متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل آخر واذا كان
كذلك لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما
ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم اعني
مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود كل واحد من المتضايفين
على الآخر فلا يكون دورا قوله ومن هذه الجملة اي مما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدي حكم
النص بعينه من غير تغيير اي يشترط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت لم
تغيير في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد وتغير به المثلية في نفي الحكم من الحوال والفساد والجواز والحرمة و
كونها لا كونه قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقويم وهذا
فصل دقيق يجب حفظه فان اكثر القايسين عدوا حكم النص ولم يعدوه الى فرع بعينه من ذلك اعتمادا اعتبر فيه
هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم
القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغيير وبيانه ان الشافعي جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم
متمسكا بان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل فكان اشتراط زيادة
عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل جائز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه العقد لان مقتضاه
ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل كالبقية جاز السلم الحال بالطريق الاولى لان اشتراط البدل على لا
يوجب تلو حبه العقد وتحقيقه انه شرع رخصة ومعنى الرخصة فيه من وجهين احدهما سقوط مؤنة احضار
المبيع وارائته للمشتري دفعا للحرج الذي يلحق البائع باحضاره مكان العقد او بنقل العقد الى موضع
المبيع والثاني دفع حاجة الافلاس والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي ورخص في السلم مثبتا على
قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عنده يدل على الحضرة لا على الملك ولان من له اكرار من
الحنطة لو باع الحنطة سلما يجوز اذا كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان
المعتبر فيه دفع حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز حالا
بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون الزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الاحضار والزامه مؤجلا
دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا وقلنا السلم الحال باطل لان
الشرع ورد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتاديته الى تغيير حكم النص
فكان باطلا وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع حتى لو باع الميتة او
باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع الحمار او باع الآبق لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى وعدم
الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس
بموجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا
ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يتملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في
ذمته مملوكا عليه للغير لا له فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز الا ان الشرع
كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة
وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في
الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته

لمجئ اوانه يجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم
عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل لما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح
العقد كما اقيمت العقد مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا لعينه
بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصلي في البيع فتبين ان هذه رخصة نقل بها الشرط الاصلي الى ما
يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فانه يتيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او مجئ وقت
الحصاد ظاهرا واذا كان النص اي النقل المرخص ما قلنا اي للشرط الاصلي وهو القدرة الحقيقية
الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاجل مقامها لم يستقم التعليل للاسقاط اللام للعاقبة اي
لم يجز تعليله على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا او الابطال اي ابطاله او ابطال حكم النص فانه
متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل يكون ابطالا له واثباتا
لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز الى التيمم لم يجز
تعليله على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا ولا يقال لا نسلم ان
يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة شرط سابق على العقد
والاجل يثبت بعد الانعقاد حكما له فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد
من ساعته لم يفسد العقد وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالا لانا نقول ان
لم يشترط القدرة لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت
وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل المقدر على التسليم
ثبت به فاستوى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد واما عدم فساد العقد بسقوط الاجل
فلان العقد اذا صح لوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق العبد المبيع قبل
القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى
الرخصة السهولة والسلم اذا لزم حالا عقيب العقد لا بد من ان يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه
التسليم عقيبه واذا احضر فاي فرق بين ان يبيعه سلما او عينا واي تفاوت في حق المشتري بين ان
ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضاره عقيب العقد يوضحه ان الرخصة لو ثبتت عليه
يكون المنهي عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه
لو باع شيئا غائبا لم يره المشتري واشار الى مكانه او بينه صح وبيان المكان والاشتباه البيع غير متعلق
ولو باع ما لم يحضره قبل الملك على ملكه وسلم لم يجز فتبين ان المراد من النهي بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما
ليس بحضرته وان الرخصة في قوله ورخص في السلم واقع على عدم الملك الذي هو منفيس بالاجماع
لا على الغيبة عن المجلس واما قوله لو باع ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجديه نفعا لان اقدامه
على السلم دليل على ان ما عنده مستحق بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالعطش يجعل
عدما في حق جواز التيمم ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر
الدال على العدم وهو النهي عن البيع الرابح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي
هو سبب المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الرخص قوله ومن ذلك قولهم اي ومن
التعليل الذي غير به حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره يعني في الافطار
بان يتمضمض ذاكرا للصوم غير مبالغ فيه فسبق الماء الى حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار

ان فعلهما

ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لتحقق القصد الى الشئ مع
عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان قصد منه القصد الى فعل الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه
لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذلك المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بوعيد متلف ينقل فعل
المكره الى من اكرهه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للآكل
فعل وهذا بخلاف ما بالغ في المضمضة فسبق الماء الى حلقه حيث يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظورة منهي عنها في حالة الصوم فما تولد منها كان حصوله عليه
كمن حفر بئرا في الطريق يضمن ما تولد منه من تلف مال او انسان قال الشيخ وهذا تعليل باطل ويتبين فساده
من وجهين احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم
الاداء وبعدما فات ليس لعدم القصد الى تفويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثرا في
الوجود الا ترى ان من تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم يوجد
منه قصد الى الفطر فان القصد كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل اليوم وان من اغمي عليه قبل غروب
الشمس ودام كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم وان من لم ينو الصوم
لانه لم يعلم بشهر رمضان ولم ياكل شيئا لم يكن صائما والقصد الى تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد
اثر في اي في الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع ما ينافيه فعرفنا ان
بقاء الصوم في الناسي ليس لعدم القصد لكنه منصوص بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل
لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه
غيره على ما قلنا اي في بيان الشرط الثاني قوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل
يعني تخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي في بيانه هو انا سلمنا ان فعل الناسي معلول الا انه
معقول المعنى فالحاق الخاطئ والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في
العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه
بوجه فكان سماويا محضا وكان منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما
اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما فاما الخطاء
والاكراه فيمكن الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل مع
انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تغييرا لان النص لما اوجب الحكم
في المنصوص يعني فاثباته في الفرع يعني لا بالاصل علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية الا
ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض حتى لم
يجب عليه الاعادة فاما بعد البرء لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق العجز لان عذره ليس من جهة صاحب
الحق حتى وجب عليه الاعادة فاما بعد رفع القيد فكذا هنا وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد
مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا
فلهذا قال من وجه فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق الله صاحبه والثابت في الفرع عدم ضمان
حق الله عن صاحب الحق بعذر لم فرق فكان تغيير الاحكام قوله ومن ذلك اي ومما غير حكم
الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح
تحريم مناه بالتساوي في المعيار بقوله سواء بسواء وقد اثبت الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاح

والسفرجل والحفنة غير متناهية فكان خلاف ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية عند المؤبدة كالحرمة
الثابتة بالرضاع او المصاهرة عند الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث فيكون هذا تعليلا باطلا ولا يلزم
عليه حرمة بيع المغلية بغير المغلية والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في
هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطل الكيل بفعله بالقلي والطحن
فان الاجزاء بالقلي تكبر اذ تنتفخ الحنطة وبالطحن تتفرق فلا يعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مسويا
ومثبتا للحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم تبطل النهاية بصنع العباد
فتبقى غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية بابتداء الشرع واما ابتداها الشارع الا متناهية فلا كذا في
الطريقة البرغرية ولكن لهم ان يقولوا انما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام على ما مر بيانه والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية
لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير شيء وان بينا ان التعليل بعلة فاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان يكون
فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله
ومن ذلك اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول من ابي الفناء في تعيين النقود الى آخره الدراهم
والدنانير والفلوس الرائجة لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي
اصحابه تتعين وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم العينة او استحقت لا ينفسخ العقد عندنا
وعندهم ينفسخ ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطي البائع مثلها قدرا وصفة له ذلك عندنا وعندهم ليس له ذلك
ولو مات المشتري مفلسا كان البائع اسوة للغرماء فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره علّلوا فيها
ذهبوا اليه بان التعيين تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع
اما الاهلية فظاهرة لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة
للبيع واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان ليمكن الاشارة اليه والنقد بهذه
المثابة فكان محلا للتعيين ولهذا تتعين في الودائع والغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب ان يحبس
الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك وكذا تتعين في الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع
في عينها لا في مثلها وتتعين في البيع ايضا حتى انه الغاصب اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما
ونقدها على البائع لم يتناوله ولو لم يتعين لحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها
محل التعيين واما كونه مفيدا ففي حق البائع والمشتري جميعا اما في حق البائع فلانه يملك العين والملك في
العين اكمل منه في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين عن الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله دين على الناس
دون العين لا يحنث في يمينه ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشتري
ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك عن كسب حلال فيرغب فيه ما لا يرغب في غيره واما في حق المشتري
فلانه يخشى لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشيء اذا هلكت الدراهم في يده وبهذا الطريق تتعين
الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة واذا ثبتت هذه الجملة
وجب ان يصح كتعيين السلع وانما قيد بكونه مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا
يصح مع وجود الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصنجات وغيره سواء في الوزن ولان الحكم
قد يمتنع بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم الفائدة
ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما

بعد دخولهما في البيع ولو لم يدخل كان بيعا بالحصة ابتداء قالوا ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب
الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع ما شرع لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير والاثبات
الملك فيها وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعاوضة فكانت العينية
فيه اصلا والانتقال الى الدين رخصة كما في جانب المبيع قوله هذا اي التعليل الذي ذكروه تغيير
لحكم الاصل اي للحكم الاصلي في الفرع فيكون باطلا وذلك لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به
وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا
لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد الا في موضع الرخصة وحكم البيع في جانب الاثمان
وجودها ووجوبها معا اي حكم البيع في جانب الثمن ان يوجد الثمن به في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لان
الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من
احكامه ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصلي في جانب الثمن بوضوح ثم قال بدلالة ثبوتها في الذمة
ديونا بلا ضرورة يعني انها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم
غير عينية وفي بيته او كيسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة صح البيع وثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن
ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا بعذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهي الشارع
واستغني حالة القدرة ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كما فعل في جانب المبيع بان نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن في الذمة حكم اصلي لا ضروري لثبوته في الذمة
مطلقا سواء كان له دراهم او لم تكن واندرج فيما ذكرنا الجواب عما قال البعض يثبت دينا في الذمة
بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حنطة فباع الحنطة سلما يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلي فكذا
ههنا لانه النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الانسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم ان ذلك
ليس بامر اصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرا كما مر بيانه وههنا لم يرد نهي
عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الاسواق بالشرى بدراهم غير معينة
فعلم انه امر اصلي قوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اي بالاثمان وجه ثان في الاستدلال بان
الدينية في الثمن اصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي
لا ضروري اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة
كما في السلم لبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال بالمبيع
العين الا ترى ان العينية لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة
لم تظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للمسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض
وصحة الفسخ عليه وصح بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه
الفسخ وصح بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل واليه اشير في الكتاب
وبهذا عرفت ان قوله ومحل ثبوت اي حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته
اصل ودينية السلم عارض قوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على
دينية الثمن يعني لو كانت العينية اصلا في الثمن لكان بالنقل الى الدين ضرب غرر فيه لا محالة فانه
ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس

لما وجب جبر غرر الدينية في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس دينا كان او عينا ولما لم يجب جبر هذا
النقص بقبض العوض علم ان الدينية فيه اصل فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعني لما ثبت ان الحكم
الاصلي في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار
محلا لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت انه المحل شرط فيكون في التعيين انقلاب
ما هو الحكم شرطا وهذا اي الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا قال القاضي الامام في الاسرار حكم العقد
ما يجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل يشترط وجوده ليحله حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط
تراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكان في طرفي النقيض واذا
جعل الثمن محلا للتعيين وشرطه كان شرطا تغير من حيز الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل
شرطه حكما فان قيل انا سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لا نسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية
تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية اصلا في حال التعيين كما في المكيلات والموزونات والنوع
ما نثبت في الذمة ثم انه اذا عينت صح التعيين قلنا لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان تكون
العينية معها اصلا لان العين انفى للغرر من الدين والملك في العين اكمل منه في الدين فكيف يكون
الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم تكن العينية مشروعة معها اصلا الا بنص خصوص من
الشارع ولم توجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبه الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما تقوم
به غيره كالدراهم والدنانير فانها قيم الاشياء في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع
ما يقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها في الاتلافات كالاعيان والموزونات والمكيلات كانت
قيم الاشياء في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم بالدراهم
والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها في الذمة كما يعقد بالدراهم يثبت انها اثمان لشبهها بالاثمان واذا
عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا
لاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصلي فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب انه يتصرف في محله لانه لما
كان مغيرا للموجب الاصلي في هذا العقد لم يكن ملاقيا محله واما تعيينها في الودائع والهبة و
المغصوب والعواري فلانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجبه فان الغصب او
الايداع او الهبة لا يرد فقط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تمليكه من غير من
عليه فكانت العينية شرطا لتحقق هذه التصرفات واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى
الوكيل بغير تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها
فاما اذا هلكت قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن
في ذمته عند الشراء فلو بقيت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمته وهو لم يرض به وكذا في
مسئلة الشراء بالدراهم المغصوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغصوب منه كان على الغاصب
مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله
واما ما ذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما يطلب ضمنا فاثبات التعيين فيما هو المقصود
بالعقد وهو ملك المال الدين اكمل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق المعين او هلك بطل
ملكه واذا ثبت في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق واما قولهم المقصود
من العقد ثبوت الملك في الموجود لا في الدين فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل الشراء

وحكم العقد

وقد عرفت

للتعيين

عن قولهم

وفيما هو المقصود

لاجل البائع اذ المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك بالثمن فاوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبائع
ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك في المبيع فتبين ان المقصود به ثبوت الملك
في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل
الكرماني واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل
لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلي الذي في الثمن وكذا المثال
الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل
انما تغير الحكم الاصلي الذي في الفرع وهو الاطلاق لا حكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما
ههنا باعتبار مجرد حصول التغيير بالتعليل في الفرع ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغيير
حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد من اشتراط قيام السلعة
عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه ولا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد
فيكون تغييرا ويؤيده ما ذكره شمس الائمة في اخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية
حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع واما في المثال الثاني فلا تغيير لحكم الاصل في الفرع كما قيل
والله اعلم وهذا الاطلاق المقيد فانه تغيير يعني لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان
مشروطا قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للقيد الى الاطلاق فكذا
عكسه وهذا اي ومع ما ذكرنا من الامثلة وقد صح ظهار الذمي ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي
صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام
والاعتاق وبانه لم يكن من اهل الصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره
صحيح ولئن لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رضي الله عنه
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر في الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار
في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل
للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما
قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة
حتى يتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الا بنية العبادة ويفتى بها ولا يقام عليه كرها
والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه
عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا
كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة
باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار فصار اي تصحيحه
ظهاره او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل
الى الاطلاق في الفرع عن الغاية اي الى اثبات حكم في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه
الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة فوقه وذلك اي تمام تحقيقه
الشرط الثالث ما قلنا اي قولنا الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في
جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه فانه اذا خالفه اي خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اي
فلا تعدي يعني لا يصح التعدي لان من شرطه المماثلة بين المحلين على ما قررناه وذلك اي خلاف الفرع الاصل

لتعليل

قوله

شبيهة

مثل ما قلنا في تعدية الحكم اي تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي في الفطر اي في الاكل في الذنب حالة الصوم وكلمة في لبيان محل النسيان لا العلة لم كما في قوله تعالى والغداة رسلنا فهم منذرين الى الخاطي و المكره يعني في الفطر ان ذلك متعلق بقلنا اي قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنتهي على الناسي بقوله عليه السلام تم على صومك والعذر في الخاطي والمكره دون العذر في الناسي فيما هو المقصود بالحكم وهو التنقي عن الغيهه لان عذر اي الخاطي لاينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطي في القتل وكذا عذر المكره لانه حدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه فصار تعدية اي صار التعدية من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظير له اي نظير الناسي او نظير الاصل وتعدى حكم التيمم الى الوضوء اي تعدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط النية الى الوضوء فقال انه طهارة فلا يتادى الا بالنية وكونه طهارة لان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا في حالة الضرورة بالنية وهذا اي الوضوء تطهير بنفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم مساواتهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق السد للرمق لا يدل على افتقار اباحة الذكية الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب لم ثم ذكر الشيخ رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال وهو الوطي بالنكاح او الملك الى الوطي الحرام وهو الزنا ولا شك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث يلحق الاجنبية بالام ولهذا امتن الله علينا بهذه الحرمة بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وليس بنظيره اي ليس وطي الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام المحض والحظر لا يسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال بنفسه الى الحرام بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لم يستحق سائر كرامات البشر والولاية والملك وغيرها استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فيحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان انثى لما كان الولد مخلوقا من ماء الاصل والمراة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد وذلك لان الماءين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وخلق منهما الولد نسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية فيثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما يثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة وهو معنى قوله كانهما صارا شخصا واحدا يعني في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة في حقهما فيصير آباء الواطي وابناؤه في منزلة آباء الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطي وبناته ثم تعدى ذلك اي الحكم الثابت بالولد وهو الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه ولا يدرى ان الولد مخلوق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيم الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وايجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص به فصار اي الوطي عاملا في اثبات الحرمة بخلفيته عن الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيصه اي تخصيص الوطي الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الكرامة ولا ابطال الحكم

عن الوطي

عن الوطي الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطي باي صفة كان وولد الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة ولا تعلق الاتحاد بينهما انما يثبت بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطي الحلال دون الحرام لان الولد لا ينتسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من ماء الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدي الحرمة على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا واثباتا فمتى ثبتت في جانب المراة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبتت في جانب الرجل ضرورة لعدم الفصل كما قيل وصار هذا اي اصير مرة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تبع له وكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة كسببية البيع للملك فيثبت بشروط الاصل اي يثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي تثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه ولا عدوان في الاصل لانه مشروع كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في الشيء كما ان التيمم يثبت بشروط وجوب الوضوء خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه قال شمس الائمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كما نوجبه بالبيع وانما نثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكونه الاصل مشروعا يقتضي ان يكون شرطه مشروعا فوقه وكان هذا الاصل اخرج جوابا عما يقال قد اقمتم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في حرمة المصاهرة فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بني على الاحتياط من الحرمات حتى اقيم النكاح مقام الوطي في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المفضي لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربا والربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فيثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فانه على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال ادعوهم لآبائهم والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله وللعاهر الحجر فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه من الاحتياط فوجب قطعه اي قطع النسب عن الواطي عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المراة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطي في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته الا بالفراش فهذه الحكمة الاثرية انه لا يثبت بالوطي الحلال وهو الوطي بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان الواطي والموطوءة يصيران بمنزلة شخص واحد بواسطة الولد ويتعدى الحرمات من كل جانب الى الاخر حتى صار آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وعلى العكس ان هذه الحرمة اي الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل والمراة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخ الواطي كاخ المراة ولا اخت المراة كاخته في الحرمة وكذا الحكم في الاعمام والعمات والاخوال والخالات لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو

امتداد التحريم بعد أن التعليل لإثبات الحكم في الفرع لا لتغيير الحكم الثابت في الأصل والنص إنما
ورد بالحرمة في الأصل مقتصرة على الآباء والأبناء والأمهات والبنات فلو أثبتنا الحرمة في الأصل ممتدة
إلى الإخوة والأخوات ونحوهم أو في الفرع ممتدة إليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص في الأصل أو
في الفرع وكلاهما باطل أو المعنى أن حرمة الإخوة والأخوات ونحوهم ثبتت في الأصل مؤقتة بالنكاح
لقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطئ
الحرام لصارت مؤبدة في الفرع إذ لا نكاح ههنا يتوقت الحرمة به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص
في الأصل ولا عمل للتعليل في تغيير الأصول أي أحكامها بوجه والأول أوجه وهذا أي التعدي إلى ما ليس
بنظير للأصل مما أنكرناه مسلم كتعديتهم إيجاب الكفارة من جماع الأهل في رمضان إلى جماع الميتة والبهيمة
وتعديتهم إيجاب الحد من الزنا إلى اللواطة بالتعليل وتعديتهم إيجاب الحد من شرب الخمر إلى شرب النبيذ
بعلة الجامع لأن الميتة أو البهيمة ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت
الكفارة به وكذا اللواطة ليست مثل الزنا في الحاجة إلى الزاجر لما مر وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في
الاحتياج إلى شرع الحد لعدم استدعاء قليله إلى كثيره بخلاف الخمر وقوله ولا نص فيه أن التعليل لتعدية
الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة أصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع أو على خلافه
وهو اختيار القاضي أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين وعندنا فهو إن كان على خلاف النص الذي في الفرع
كان باطلا وإن كان على وفاقه من غير أن يثبت زيادة فيه أو أثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان
صحيحا لأنه إذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجبه وإن كان مثبتا للزيادة كان النص عنها ساكتا فيكون
بيانا والكلام وإن كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لزيادة البيان لكنه لا يحتمل
خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لإثبات الحكم في محل فيه نص إن كان
موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لأن الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز إضافته إلى العلة
كما لا يجوز إضافته في النص المعلول إلى العلة وإن كان مخالفا له فهو باطل لأن التعليل لا يصلح مبطلا
لحكم النص بالإجماع وإن كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل أيضا لأن إثبات زيادة
لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فإن جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبته النص وبعد الزيادة
يصير بعضه وقد بينا أن ذلك نسخ فلا يجوز بالرأي واختار مشايخ سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب
الميزان أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة وهو الأشبه لأن فيه تأكيد
النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع عن تعاضد الأدلة وتأكيد
بعضها ببعض فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ كتبهم
السلف بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول
ولم ينقل عن أحد في ذلك نكير فكان ذلك إجماعا منهم على جوازه ولكن يوضحه أن الحديث الغريب يجب
قبوله إن كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد الكتاب فكذا التعليل على موافقة
الكتاب يجوز لهذه الفائدة وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لأن
التأكيد لا يحصل به لأنه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيد الشيء إنما يحصل بما يستفاد
من غيره لا بما يستفاد منه ألا ترى أن معنى التأكيد ههنا أنه لولا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة

لم يثبت الحكم بها أصلا لأنها تستفاد من النص فتنعدم بعدمه لا محالة فثبت بما ذكرنا أن التعليل
بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه ومثال ذلك أي مثال تعدي الحكم إلى ما لا نص فيه على وجه
يوجب إبطاله أو تغييره قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس أي إيجابه الكفارة
فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فإن الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك أكمل
في العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم يقتضي أن
يكون كل جزائه جهنم فإيجاب الكفارة معه كان زيادة على النص بالرأي وشرط الإيمان في مصرف الصدقات
شرط الشافعي الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكاة
فإن الإيمان فيه شرط بالإجماع وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالإيمان فلا يجوز إبطال
إطلاقها بالتعليل كما لا يجوز إبطال التقييد به وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على
جواز صرفها إلى أهل الذمة فكان اشتراط الإيمان بالتعليل مخالفا له لا موافقا له وإنما شرط الإيمان في مصرف الزكاة
بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن ثم أعلمهم بأن الله تعالى
فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وعدم شرط التمليك في طعام الكفارات فإن الشافعي رحمه الله
شرط التمليك فيه اعتبارا بالكسوة وهو فاسد لأن الإطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالإباحة فاشتراط
التمليك فيه تقييد للنص الوارد فيه بالتعليل فيكون باطلا وشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار أي
اشتراط صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد أيضا لأن إطلاق النص
الوارد في الفرع وهو قوله تعالى أو تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا يقتضي الخروج عن العهدة بإعتاق
الرقبة الكافرة فتقييدها بالمؤمنة يكون تغييرا لموجب هذا النص بالرأي فإن تقييد المطلق تغيير كإطلاق
المقيد هذا أي ما ذكرنا من التعليل في هذه الأمثلة كله أي أكثره تعدية إلى ما لا نص فيه بتغيير بالتقييد وفي اليمين
الغموس تعدية إلى ما فيه نص بالإبطال فوقه وأما الشرط الرابع أي اشتراط الشرط الرابع وهو أن يبقى
حكم النص أي النص المعلل على ما كان قبل التعليل فلأن تغيير حكم النص في نفسه أي في ذاته بالرأي باطل
سواء حصل التغيير لحكم نص في الأصل المقيس عليه أو حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالأمثلة المذكورة
في قوله ولا نص فيه وهو معنى قوله كما أبطلناه في الفروع والضمير في نفسه راجع إلى التغيير ويجوز أن يكون
معناه أن تغيير حكم النص المعلل في نفسه باطل بالرأي كما أن تغيير حكم نص الأصل في الفرع باطل على ما بينا
في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الربا فيما لا معيار له وذلك أي تغيير حكم الأصل فيما قال الشافعي رحمه الله
على ما قلنا أي في باب الوقوف على أحكام النظم أو في بيان الشرط الثالث في مثل قوله أي قول الشافعي في حد
القذف أنه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لأنه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة
قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر وهذا أي قوله أي أن حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير
لحكم النص لأن النص الوارد في حد القذف يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة على سبيل التأبيد
حدا ولهذا فوض إلى الأئمة وهو يصلح حدا لأنه إيلام معنوي بإخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح
حدا لأنه إيلام ظاهر وقد أبطله أي أبطل الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لأن الوقت فيه الأبد
بعضه يعني أنه لم تقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالين
فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لأن الوقت أي الوقت المعقب

من الزمان الذي قبل التوبة الى الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص وهذا الكلام انما يستقيم
اذا جعل الشافعي رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده
قبل التوبة للفسق فالاولى ما قال شمس الائمة ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابدا على وجه يكون ذلك
متمما للحد وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد وبعده يكون تمام
الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون
بعض الحد واثبت الرد بنفس القذف حتى اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار
عجز القاذف عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم المبطلة
للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فاذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان وهو
تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بالشهود
كما رتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بمضي مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب
النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا كالجلد
وهو تغيير لان النص يقتضي ان يكون الجلد كل الحد وهو قوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اذ الفاء
تدخل على الاجزية والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص ثم انه
وان زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لا بالقياس
الا ان الشيخ ذكره لانه كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للكتاب كالقياس فاورده
الشيخ في هذه الامثلة على سبيل الاستطراد وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة
الفساق والوقف القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد والصبي والمولى حتى
انه لا يصلح قاضيا بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان ... في الشهادة والفسق
نقص فيمنع ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التثبت
والتوقف في خبره لا الابطال وبعد ما تعين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف فحكم النص بعد التعليل
لا يبقى على ما كان قبله واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست بملائمة لان في هذه الامثلة حصل
تغيير حكم النص في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم
النص في المقيس عليه فان طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول
شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي فالتمثيل الملائم ما ذكر في المبسوط
في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق
حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لانهن يبتدئن
بالاذى فكل ما يكون من طبعه الابتداء بالاذى كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس ولنا هذا تعليل باطل لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الابتداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغييرا لحكم
النص المعلل بالتعليل وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام يجوز
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى النظر فوجب ان يكون
مفوضا الى رايهم وقال ابو حنيفة هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام
فلم يكن تعدية لحكم النص مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع الغبن فاذا زيدت المدة

ازداد

ازداد الخطر مع قلة الحاجة الى النظر وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبدا آبقا فقال رجل
ان عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالبيع باطل لان النهي عن بيع الآبق وان كان معللا
بالعجز عن التسليم الا انا اذا جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل مبطلا للنص لان هذا
العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه ورايت في بعض نسخ اصول
الفقه ان تعليل حكم الربوا في الاشياء الاربعة الحنطة والشعير والتمر والملح بالقوت كما قال مالك من
هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم ذكر الشيخ النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها فقال
وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ابيتم منها ان نص الربوا لا يفصل
القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كالحفنة والحفنتين كالكثير الذي يكال وبعدما عللتم
بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان
تغييرا لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه وهو معنى قوله فخصصتم منها الحفنة اذ المراد من الطعام الحنطة
ودقيقها في العرف القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل ولا مخلص لقولكم ان الاستثناء يكون من
جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه المكيل
ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا
انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوي بمعياره فكان المستثنى بيع طعام
بطعام حالة التساوي والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوي لا ان يقال المستثنى مكيل فان
بيع المكيل بجنسه حرام كذلك حالة لم يتساويا ولما عرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوي انما يعرف بالمعيار
يعرف بمعياره لا بما سواه من المعتاد كذا في الاسرار ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها
ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل
شاة في اربعين شاة شاة وامثالها فصار كان الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة
بصورتها ومعناها كالدار المشفوعة للشفيع وانتم ابطلتم اي اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل
بالمالية وهو تغيير لموجب النص لا تعدية لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث
لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل
حق الشفيع الى الثمن من الدار بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى الخد
وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود والحق المستحق يراعى بصورته ومعناه
مع ذلك يتحقق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى
كما في سائر حقوق العباد فاستعمال القياس لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع
لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحكم من محل الى محل ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف الثمانية
بفتح الميم وسكون الياء يعني اي في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو قيل الشرع اوجب الزكوة
الى آخره لكان احسن اضيف الصدقات اليهم باللام وهي للتمليك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة
بان جعلها حقا لهم وجعلهم مستحقين للتمليك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده
وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يرض بقسمة الصدقات
لملك مقرب ولا لنبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة ارقعة فتبين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوتا
اي الحق الواجب مقسوم بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فتبين ان حكم النص جعلها مشتركة بين

الاصناف السبعة وانتم ابطلتم الشركة وحق سائر الاصناف بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير بالتعليل وانه خلاف موجب النص لا تعديته لحكمه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة ثم اغسليه بالماء وانتم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء مثل الخل والماورد ونحوهما قوله والجواب اي مما زعمت (خارج)

(وثناء الورد)

(ولهم اي شي ذهب اليه قلبك من غير دليل)

انا غيرنا النص بالتعليل وهم اي شيء ذهب اليه قلبك من غير دليل اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة ان المستثنى منه يعني اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثني من النفي اي المنفي لان حذف المستثنى منه في النفي جائز بعلم ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تخفيفا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاءني الا زيد لانه لو قدر فيه اصرف الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان الكلام فيه ثم فيكون استثناء الواحد من العام ولو اضمر فيه العموم حتى صار كانه قال جاءني القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهول ولو قدر فيه اسم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجيء جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت انه حذفه لا يصح الا في النفي كما قال اي محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر كان المستثنى منه بني آدم اي ان كان في الدار احد من بني آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة والعرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث ولو قال الا متاعا اي ثوبا فان المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكره بعض الحواشي وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب ولو كان قال الا ثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء سوى الثوب مما يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وان كان فيها شيء من سواكن البيوت مثل الفار والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى ومهنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساوي بين الكيلين والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عنها بنا ولظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنها لم يفد الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها مما يتضمن اللفظ من احوال البيع فيجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام بهذه الدلالة اي بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من الاحوال الا في حالة الركوب وكما في قوله ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي ولا ياتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل وقوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اي لا تدخلوها في الاحوال الا في حالة الاذن وسواه عموم الاحوال

(اي الحيوان)

(فقال)

التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما يثبت في الاستثناء ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على التساوي بين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على انه اول لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بالنص حتى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار والمعنى فصار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا للتعليل او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بالاستثناء في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد من الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربوا فتوافقا لا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت وباقي الكلام مذكور في فصل الاستثناء قوله واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير بالتعليل اي ما ابطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة لم تستحق للفقير واعلم ان لنا تمسكا في جواب هذه المسئلة بطرق احدها انا ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكني بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يكون كما لو ادى عن خمسة دراهم فضة دنانير على اصل الخصم والثاني واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كما الصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبي عليه السلام بقوله بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا يتادى الا بالنية ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو ينافي صحة العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى فثبت انه الواجب لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يحتمل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امرهم بصرف هذا الحق له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود بهم عند الله تعالى وهو معنى قوله ثم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لانه حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اي يعطي من الجائزة وهي العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذنا باستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المامور ضرورة وكمن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فثبت انه يسقط الحق عن صورة الشاة بتبين ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فان قيل فيما ذكرت عن المثال الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الديون من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق

(يتغير)

(تمام)

(بحرام)

(الى الاشتراك)

(ينجز)

الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو ادّاها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الخبر مقامها قلنا
انما يشكل فيما اذا ادّى عين الشاة لانه اذا ادّى قيمتها فانه ذكر درجة اخرى فنقول اذا ادّى عين الشاة ايصير
الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا ام من حيث انها مال مقيد مسمّى بانها شاة اولحم
ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى
قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ثم يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا
ما لا مقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكن قبضه
حقا لنفسه اذا الاصل ان كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى
الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة أدّ
الدراهم التي علي بمالي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى آمره باداء آمره اليه صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا
حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب
الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه الا ان العرف انه هناك يحتاج الى الاستبدال
بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى ماليتها
من حيث انها شاة متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا
ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اي اجتمع
التغيير بالنص والتعليل واقترنا لان التغيير حصل بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي جواب عما
يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل
لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال بما
يصلح لدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة
الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة
لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف فلا يرد كلام الخصم
فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه
بين اولا انه لا حق للفقير وان التغيير انما حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع
الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل
صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت صالحة لكفاية حق الفقير لنعديها به الى ما لا نص
فيه وبيانه اي بيان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي انه اي الشاة تقع لله تعالى بابتداء قبض
الفقير بحيث تقع تسليم الشاة الى الله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض كما قال تعالى الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان
تقع في كف الفقير ثم تصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر لآخر ان يهب لفلان عنه على انه ضامن
فوهب يصير الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده وهي مطهرة ليتقي عن الآثام
كما قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها الخبث كما قال عليه السلام ان هذه البياعات
يحضرها اللغو والكذب فشوبوها بالصدقة امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن في البياعات
بسبب اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع ارتفع عن المسبب وهو المال
واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه

فيدم
الحق
قوله
ان
يعني مطهرة

في قوله يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس
ولهذا كانت النار تنزل في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم يكن ينتفع بها
احد واحلت لهذه الامة بعد ان يقع حبسها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني
اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فتبين ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص
ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فتكون ثبوت الصلاحية
حكم النص ولا ينافي صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة لانا نقول
نحن ما عللنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما قد بطلت في الامم الماضية على ما قررنا وهي
ثبتت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص فعللنا بالتقويم يعني قلنا انما صدرت صلاحية الصرف
للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقويم الا ترى ان الدراهم
الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا لو لم يكن متقومة
لا تندفع بها حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال
للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل في تحكمها نعم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص
عليه على ما كان وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت
كما كانت قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى لا يجب لبشر
وما يأخذه الفقير يأخذه حقا لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلم ان الشاة يتأدى بها حق الله تعالى عبادة
ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين قيما عين الله عز وجل
لاداء الزكوة لا يتأدى الا النصاب بالاجماع وكذلك بالاجماع يجوز اداء حق الفقير من غير النصاب
والوجوب لله تعالى لا يتأدى الا بالنصاب فعلم انها غير الحق الواجب واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب
بالنص شاة يجب اخراجها لله تعالى حقا له كما يخرج المسمى والقربان وهي صالحة لحق الفقير لان
حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم يتصور ثبوته بما يصير لله تعالى حقا
للفقير الا بعد ما يصير ذلك لله تعالى برزقه على الله تعالى فيصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة
لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفي دراهم على رجل ثم يوفيها غيره فيكون صالحة لايفاء حق الغير حين
استوفاها لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق الفقير
لا انها حق له وانما تصير حقا له بعدما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي
ثم ان التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح لا يكون الصلاحية حقا للعباد
وانما يثبت لهم الحق بالسبب فيه ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى الصلاحية المعنوية
مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقيقة لله تعالى فلا جرم لم يبطل التعدي ولم يتعد الى غير
النصاب بالاجماع فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى
لحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فبقي اخراج غير المسمى والنزاع فيه قلنا
ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقهم مال مطلق دلنا على الغاء
الاسم في اصله حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تيسيرا على من وجب عليه فيتخير
او وصل الى مافي نصابه اوجب فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل
فكونها حق الله تعالى ثم لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف للمقام الدليل

تعللنا بالتقويم
يجب بلا شركة
اذا الزكوة لا تتأدى الا النصاب
التعليل لحكم

أنه نهى لاكرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك بأجنس الاذى لا الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم
وبقيت العبرة للاذى المطلق فصار الحاصل أن وجوب الشاة يتضمن أمرين كون الشاة حق الله تعالى
عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يحتمل التعليل والثاني يحتمله ولكن قبوله للتعليل
لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير انما يأخذ حق الله تعالى بدرّه لا حق العبد وحق الله تعالى
لما تعلق بالشاة عينا كيف يمكنه أخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت
فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه في مطلق المال لا في عين الشاة أمكنه أخذ غير الشاة لثبوت حق الله
تعالى بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعني في غير الشاة بدليل ولم
تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت أنه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله
وانما التعليل لحكم شرعي الى آخره بعدما تبين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله
ولما انتهت الى آخره بنى الخصم كلامه في المسألتين على حرف واحد وهو ان الزكاة تجب حقا للفقراء ابتداء
بجعل اللام في قوله تعالى انما الصدقات لام الملك فلما أبطل الشيخ كلامه في المسألة المتقدمة وفيه جواب
المسألة الثانية أشار الى ذلك فقال ولما ثبت أن الواجب وهو الزكاة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن
أن يحمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على حقيقتها وهي التمليك كما زعم الخصم لان ما هو حق
الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا للغير بل يحمل على أنها لام العاقبة أي يصير المؤدى لهم بعاقبته كما في
قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم أخذوه موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن
ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين صار كانهم التقطوه لهما ومنه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
فكلكم يصير الى التراب ومعلوم أن الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن
بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين وذكر في المطلع
ان اللام لتعيين جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وأنها مختصة بها لا تتجاوز الى غيرها لا
لاستحقاقهم جميعا كما يقال الخلافة لقريش يراد لا تعدوهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل أن تصرف الى بعضها
وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وسعيد بن الجبير والضحاك وأبي العالية وابراهيم
النخعي وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وعليه علماؤنا ولانا أوجب لهم اي أثبت
لهم الملك في المال بعدما صار صدقة بيعني ولئن سلمنا أنها للتمليك لا يدل أيضا على أن الصدقة تكون
ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى أوجب لهم الملك في المال بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات
للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وذلك اي صيرورة المال صدقة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك
لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الآية دليل على أن الزكاة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها
الى الاصناف السبعة او يقول لعل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني
لانا الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة أو لانه أوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد
الاداء الى الله تعالى كانت اللام للعاقبة لان للواجب قبل التسليم صلاحية أن يصير صدقة فيكون ملكا
للفقير لا أن الملك في الحال فيكون اللام للعاقبة في الوجهين بعد ولا أعرف وجه عطف لانه على
ما تقدم وتبين أنا ما أبطلنا حق البقية بالصرف الى صنف لانه لا حق لهم فيها فصاروا مع هذا التحقيق
مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت أن الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان
الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك لجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى

خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة وبيانه ما ذكر القاضي
الامام ان الواجب من الزكاة حق اخراج الى الله تعالى بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لا حق لاحد فيه و
حق الفقير رزقه على الله تعالى حال حاجته لا تعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما أمر بقضاء حق الفقير
مما له على صاحب المال تصير كف الفقير بالآية في حق الزكاة شرطا لتأديه حق الله تعالى لا ان يصير مستحقا
لها وجب على الغني لغناه واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية المذكورة بل
صاروا مصارف صالحين لصرف الزكاة اليهم كالكعبة صالحة للصلاة اليها لا أن تكون مستحقة ثم انا عللنا
فقلنا انما صاروا مصارف صالحين لفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذي الحاجة على مولاهم وهو الله جل
جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والرق ونحوها الا ترى ان الغارم وابن السبيل
والغازي في سبيل الله تعالى لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم
مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد أسامي مختلفة بأن كان مكاتبا
وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان بالاسم الاستحقاق لاستحق بكل اسم سهما
على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص بأن كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم أن الوجوب
متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تتنوع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي أسباب
الحاجة ليدل على أن الفقير يستحق لحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم أنهم مصارف
لعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كأنه قيل انما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم
بأدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه ثم هذا التعليل لا يدفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف
الزكاة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم أم لا كالكعبة قبلة صالحة لصرف الصلاة
اليها أداء واستقبالا فقد العبادة أم لا وتبين أن التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز أداء الزكاة
كالكعبة للصلاة لا لحق العبد وتبين أن المقسوم بينهم حكم أن كانوا مصارف الزكاة وقد ثبتوا كذلك
فلا يجوز لاحد أن ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة أخرى وهي
هي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك بابا على حدة كباب
العامل اليوم لا رزقا على الحاجة بل جزاء على حبسه في العمل للفقراء في جباية الصدقات وهذا بخلاف مسألة
الوصية لانا انما اعتبرنا الاسم الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف
الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر وقال لله علي أن أتصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له أن يؤديها الى فقير
واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فأما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بكم أنها صدقة في حق صرفه اليهم
بل لثبوت الولاية عن الموصي بأمر التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمي بلفظ اسماء فيجب
الصرف اليهم لما تعين جهة الصدقة في حق الوصي لكن أمر بالتصدق بناء لا انه التصدق بجهاته
فيما التزم الله تعالى يجري ذلك كذا في الاسرار ولانه في أوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكم
وفائدة وليس كذلك أوامر العباد لاحتمال أن العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله
قد يخلو عن فائدة فكذلك روعي في أوامر العباد الاسم والمعنى جميعا فوجبه وأما التكبير فلما وجب لعينه
الى آخره الاختلاف في هذه المسألة ايضا راجع الى أن الركن في التحريمة عين التكبير عنده فلم يجز اقامة غيره
مقامه كما قام الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان وعمل ثناء على الله تعالى والتكبير شرع
لتحصيل عمل الثناء بنوعه بمنزلة الآلة للفعل لان الصلاة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على

اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للتعظيم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة
البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه
فعين الشرع التكبير لانه به يحصل الثناء لا لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة
لا ان تصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهي الكلمة
آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات
بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان
عمل اللسان لا يتبدل به وانما تتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب مقصودة بل للضرورة في تحصيل العمل
بها لصلاحها لذلك العمل كما تعين للجمعة واستعمال القلم والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا
الصلاحية بالعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل
كما كانت وتبقى اسمية لها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله وليستنج
بثلثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز
ان يتخير بينها وبين ما في معناها وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا تقام غيرها مقامها لان الركن
المستحق صيرورة الجبهة ساجدة بالارض فتصير الجبهة مستحقة حكما لان وصفها لا ينفصل
عنها فلا يقوم غيرها مقامها وهذا كاجير الوحد لا يستحق الاجر بعمل غيره لان المستحق بالعقد منافعه
ومنافعه لا تتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم تقم غيره مقامه والاجير المشترك
يستحق الاجر بعمل غيره لان المستحق عليه تحصيل صفة في المعمول بعمله وعمله آلة لا مقصود و
تلك الصفة تحصل بعمل غيره لان عمل غيره له بامره ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستيجار والاجارة
واذا صارت لها الصفة الحاصلة به له كما لو عمل بنفسه فاستحق الاجر وان تبدلت الآلة
ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل القراءة وللقراءة
فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي انه المعجزة عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته
فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة
في الفضيلة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا
يتأدى بلغة اخرى ولا بثناء آخر لان الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز
والثناء حاصل وذلك الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت معتاد
بتلك الحروف حتى لو تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يقع اعلاما وروي عن ابي حنيفة انه يجوز ذلك
والله اعلم والثناء آلة فعلها اي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة تؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث
ولعل الشيخ انث الضمير على تاويل اللسان بالجارحة ذكره بعضهم في قوله آلة فعله على الاصل واشار
بقوله ثناء مطلقا اي خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس ثناء محضا بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي
حتى لا يصير شارعا به وانما ادعينا هذا اي الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلة فعله
وكذلك استعمال الماء اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الآلة في ازالة النجاسة الحقيقية
ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط
استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة
لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء آلة اي آلة الازالة على تاويل الاسقاط والابعاد والواجب

هو النجس بعد النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرز عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت
به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آلته فاذا عديناها حكمه اي
حكم النص او حكم الماء الى سائر ما تصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم
النص على ما كان قبله من غير تغيير وهو حكم شرعي ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا يتنجس
حالة الاستعمال يعني انما اردت بكونه صالحة للتطهير انه لا يتنجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالنص
قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصح تعليله وانما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو عدم تنجسه
حالة الاستعمال والحكم في المحل هو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت
صفة النجاسة في المزيل وهو الماء بملاقاة النجس الى ان يزايل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل
بواسطة الازالة فعدينا هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص و
الاجماع قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الطهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم
لما تركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل النجاسة عن المحل لا انه يبدل حكم النجاسة بالطهارة
شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم يزل عين النجاسة عنه واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء مشارك
الماء في الازالة فيشاركه في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط تنجسه بملاقاة
النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق الازالة كما في الماء ولا يبقى الماء مع كونه طهورا ايتنجس بالغسل
به قياسا وسقط حكم القياس في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد به نص في غيره ولم يتحقق
ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فبقي على اصل القياس لانا نقول لا نسلم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه
متى تنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الا حالة الغسل اذ لا حقيقة للطهورية الا حالة الغسل
وكان طهورا حالة الانفصال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل لان الصفة اصلية له كحل الذبيحة
الا ترى ان الضرورة تندفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير
ضرورة ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل
طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس فمسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه
ازال عينه واثره كالماء كذا في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في جواب هذه الشبهة ان
بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاورت الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان بتبدله
في نفسه بل بالمجاورة وضرورة اثبات المجاورة في حق الماء حال المجاورة في الثوب بعده والنجاسة
في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرار الغسل لتناهي النجاسة ضرورة
الا ان الشرع قصر في الحكم بتناهي النجاسة بازالة العين والاثر فيما له اثر وبالثلاث فيما لا اثر له
فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة خرق وتعطيل وان التنجس بالزوال
الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة
ولم تثبت بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لا ان تثبت طهارة ابتداء بحرفه ولا
يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق
غير الماء به في كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا لان طهورية
الماء فيها باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم فقال
لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا بالثبات المزال وهو المانع الحكمي

من اداء الصلوة المشترط بالحدث ليثبت بواسطة ازالة الطهارة فى المحدث وكذا هذا المال امر شرعى
ثبت فى محل الفعل غير معقول المعنى لطهارة المحدث حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا
فلانه لو ادخل يده فى الاناء لا يفسد وكذا احل له تناول الطعام باليدين من غير غسل الا ان الشرع اثبته
عند استعمال الماء الذى لا يبالى بخبثه بقوله جل ذكره ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثبات هذا المال
الذى هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المائعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن
تعليله للتعدية الى محل اخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن تعديته ايضا لان سائر المائعات ليس نظير
للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه فلا يكون فى اثبات المال الذى يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج
يمكن اثباته واما سائر المائعات فاموال لا توجد مباحة فى الغالب فيكون فى اثبات المال الذى يلزم
منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يلزم من اثبات المال فيما لا حرج فى خبثه مع اثباته فيما فيه حرج
فيمتنع الالحاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المال فى المحدث عند استعمال المائع ينبغى ان تجوز الصلوة
بدون استعمال الماء لانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة فى المحدث فانه ثابت بالاجماع ولكنا نقول انه
لا يصير زائلا باستعمال المائع لانه ازالته بالماء ثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع او نقول هو ثابت
فى حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت فى حق استعمال المائع وظهور انه طهور ثم بان الماء
صيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت فى حقه بقى على طهوريته لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله
لعدم استعماله سواء فوقه ولا يلزم يعنى على هذا الجواب ان الوضوء صح مع ان المال غير معقول
المعنى بغير النية يعنى لما اعتبرت جانب المال فى الوضوء ومنعت عن اى فى غير الماء به لكون المال غير معقول
المعنى ينبغى ان تشترط النية فى الوضوء لثبوت الطهارة غير معقولة المعنى كما فى التيمم فقال الماء مطهر
بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث فى المحدث نجاسة غير معقولة حتى صار الماء مطهرا وقد بلا لم
والنية من شرائط الفعل فاذا بقى الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف
التراب فانه ليس بمطهر فى نفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند
ارادة الصلوة فيشترط لطهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء
فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا فى شرح التقويم ثم قال القاضى الامام هذه مسائل لا يستقيم الكلام
فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والالة تقوم مقام الالة والله اعلم

باب ركن القياس

ركن القياس ما جعل علما على حكم النص
ركن الشىء جانبه الاقوى لغة وفى عرف الفقهاء ركن الشىء ما لا وجود لذلك الشىء الا به كالقيام والركوع
والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه
وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فى الحقيقة لا موجبات
فكان ذلك المعنى معرفا للحكم الشرعى فى المحل وهو معنى العلم ثم الحكم المنصوص عليه ان كان مضافا
الى النص دون الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضى الامام والشيخين ومتابعيهم
يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند رحمهم الله وبعض الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم
النص فى الاصل والفرع معا وذكر بعض الاصوليين ان العلة فى الاصل بمعنى الباعث وهى ان
تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع فى شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة

لانها

لانها اذا كانت مجردة امارة وهى مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من
حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم
متفرعا عنها وهو دور وقال فى كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم نعلم بطلان التعليل بها
لان الحكم فى الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعنى يشترط ان يكون ذلك المعنى الذى
جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل النص عليها اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل و
الجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان
مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده
الضمير فى له وحكمه راجع الى النص وفى بوجوده راجع الى المعنى والباء للسببية يعنى وجعل الفرع مماثلا
للنص اى المنصوص عليه فى حكمه من الحرمة والفساد والحل والصحة بسبب وجود ذلك المعنى فى
الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا
فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انعقاد القياس كما يتوقف على المعنى الذى هو العلة
يتوقف على البقية الباقية وذكر فى الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى ثبوت الحكم
فى الاصل متى وجد مثله فى الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع على
الاصل لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل فى الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن
بد من ان يكون فى الاصل وصف يجب الحكم به شرعا حتى يثبت مثله فى الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم
يكن لا يمكن اثبات الحكم فى الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لا لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف
الذى ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد بالايجاب
والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوها وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول
دون الشرائط فكذا هذا قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند وهو
جائز ان يكون وصفا لازما اى المعنى الذى جعل علما على الحكم يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص
عليه مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة فى الحلى فقلنا تجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة
تحل او تحرم كما تجب فى غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب فى غير المصوغ بوصف الثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يفارقهما
هذا الوصف كما لا ترى ان الربوا لما تعلق عندنا بهذا الوصف بقى الحكم بعد ما صار حليا لبقاء هذا
الوصف فان قيل الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شىء عندكم
بل بمعنى تجارة الثمن فعاد انه للتجارة به وهذا وصف عارض ينفصل بدءا من قبلنا فاذا جعل حليا سقط
هذا الوصف فيسقط الزكوة المتعلقة به كما جعلت السائمة علوفة قلنا لا فرق بين قولنا ثمن وبين
قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تصير نصابا لا باستعمالنا فثبت ان الثمنية التى
بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاتية لا تزول بحال كما فى الاشربة والطعم
جعل انه علة للربوا باعتبار ان الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا يتبين الظهار
الشرع العقد بشرائط زائدة وهو انما يتكيف قيد تملك الابضاع بشرائط والطعم وصف لازم للمطعوم
كالثمنية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز ووصفا عارضا يعنى كما يجوز ان يكون

ذلك النص وصفا لازما يجوز أن يكون وصفا عارضا ويجوز أن يكون اسما فان النبي عليه السلام علل انتقاض
الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش توضأي وصلي فانما هو دم الاستحاضة دم عرق
انفجر وهو أي الدم اسم علم أي اسم موضوع لم يشتق عن معنى والانفجار صفة عارضة له إذ الدم موجود في العروق
وليس بمنفجر فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج
فيتعلق الانتقاض بمجموع الوصفين فان قيل لا نسلم أن تعليل النبي عليه السلام كان لانتقاض الطهارة
بل لنفي وجوب الاغتسال أو لنفي سقوط الصلاة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه
يجب بالبول الذي هو أدنى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها أو لسقوط الصلاة
فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق قلنا قد أشكل وجوب الوضوء على إمام مجتهد من أئمة
المسلمين وهو مالك بن أنس حتى لم يقل بأن دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديثة
عهد بالاسلام على أنا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنطوق والمفهوم جميعا فيكون
بالنص دليلا على وجوب الوضوء بكل دم عرق انفجر أي سائل وبالاشارة دليلا على أن الاغتسال وسقوط
الصلاة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الأسرار ولا يذهبن بك الوهم في قوله وصفا عارضا
واسما إلى أنه لا بد من اجتماع الأمرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما
منفردا صحيح ولهذا ذكر بعضهم وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الأئمة بذكر أو مكان
الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا أو اسما وهكذا ذكر في التقويم أيضا فقيل وإنه يجوز أن يكون لازما
أو عارضا أو حكما أو اسما إلا أن الشيخ ذكر الواو لأن في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الأمرين
وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال إن الاسم إذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل
كالضارب والقاتل يجوز أن يجعل علة لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللا في الأحكام وإن لم يكن مشتقا فان
كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة
بعلة فكذا القائم مقامها وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس ففي الأصحاب من جوز التعليل
به للزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي لأن التعليل بالأسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف
الأسامي المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم فان قيل فالفرق أن التعليل
هناك لتعديته اسم الخمر إلى النبيذ ثم ترتيب الحكم على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا
لتعدية الحكم به إلى الفرع لا لتجدد الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وقد ذكر صاحب الميزان فيه
أن ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم كحرمة الخمر تثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى إلى المثلث
ونستنبط فليل الخمر لوجود الاسم وإن لم يسكر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف وحد السرقة ونحوها
قال ولكنا نقول إن عني به أنه تعلق بعين الاسم لا بمعناه لأن الاسم يثبت بوضع أرباب اللغة ولهم أن يسموا
الخمر باسم آخر وإن عني به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كونه المائع من ماء العنب بعدما
غلا واشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم وعللنا في نص الربوا بوصف
الكيل وهو غير لازم لأنه ذكر وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات
ويكون جليا أي يكون ذلك النص ظاهرا لا احتياج فيه إلى زيادة تأمل مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة
في الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل القدر والجنس في الأشياء أو المراد بالجلي المعنى القياسي
وبالخفي المعنى الاستحساني وذكر بعضهم أن التعليل بالأوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع

بالرضا المتعاقدين لا يجوز لأن الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من أن يكون
جليا لأن الخفي لا يعرف بالخفي والجواب أن الوصف وإن كان خفيا لكنه يدل لأنه الصيغ الظاهرة عليه كدلالة
الايجاب والقبول على الرضا أو يدل لأنه إنما يتبين بأمارة من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به بقوله و
يجوز أن يكون حكما أي يجوز أن يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من أحكام الشرع فانه عليه السلام علل
بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية وهو حكم وقال بعض الأصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
لأن الحكم الذي فرض علة إن كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا يلزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها
فلا يصلح علة وكذا إن تأخر عنه لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم وكذا إن قارنه إذ ليس جعل أحدهما علة للآخر
أولى من العكس لاحتمال أن يكون هو علة وأن يكون غيره فهو إذا على تقديرين لا يكون علة وعلى
تقدير واحد يكون علة والحمل في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بأنه ليس بعلة ولأن شرط العلة التقدم
على المعلول وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية وذهب
الجمهور منهم إلى أن التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا أن النبي عليه السلام علل الحكم في حديث الخثعمية حيث قال
أرأيت لو كان على أبيك دين والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وأنه حكم وقال في حديث القبلة
للصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك وفي حرمة الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكنت شاربه وفي إثبات الفضل لأهله أرأيت لو وضع في حرام أكان عليه إثم فهذا كله تعليل بالحكم
ولأن العلة إن جعلت بمعنى الأمارة المعرف فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بأن يقول إذا
حرمت كذا فاعلموا أني حرمت كذا وإذا أوجبت كذا فاعلموا أني حكمت بكذا وإن جعلت بمعنى الباعث فلا
امتناع أيضا في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده
فثبت أن التعليل بالحكم جائز وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لا نسلم انتقاض العلة على تقدير التقديم
لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع إياه علة بعد ثبوت الحكم الآخر به ولا نسلم أيضا عدم صلاحيته للعلية
على تقدير التأخير لأن العلة بمعنى المعرف والمتأخر يصلح معرفا للمتقدم ولا على تقدير المقارنة لأن الكلام
مفروض فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس ولا نسلم أيضا أن التقدم شرط للعلية
على ما يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى وقولنا في المدبر إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا
يجوز بيعه كأم الولد من قبيل التعليل بالحكم لأن التعليق حكم التعليق وقوله بمطلق موت المولى احتراز
عن المدبر المقيد فانه جائز بيعه بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل أن يقول إن شفى الله مريضي أو قدم غائبي
فأنت حر بعد موتي أو قال إن مت من مرضي هذا أو من المرض الفلاني فأنت حر بعد موتي فوقفه ويجوز
أن يكون أي ما جعل علما على حكم النص فردا أي وصفا فردا وهو بلا خلاف ويجوز أن يكون عددا من الأوصاف
ومعناه أنه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل وصف يستقل بالحكم بانفراده
كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فان كل واحد مستقل في إثبات الحكم وهو الحدث وكاجتماع
قتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد مستقل في إيجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده
وفيه خلاف معروف بين أهل الأصول ذكرناه في موضعه ثم التعليل بعدد من الأوصاف جائز عند عامة
لأنه ما ثبتت به علية الوصف الواحد تثبت به علية الأوصاف المتعددة إذ لا يمتنع أن يكون الهيئة
الاجتماعية من الأوصاف المتعددة علة كما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير أو مناسبة أو إخالة
أو غيرها من مسالك العلة وذهب بعض الأصوليين منهم أبو الحسن الأشعري وبعض المعتزلة إلى أن

التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لانه لو كان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وبعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة وهو خلاف الغرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من تلك الاوصاف جزء من تلك العلة وهو فاسد لان انقسام صفة الاهلية بحيث يكون لكل نصف وثلث جزء منه محال والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا ان لم يكن عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى الى آخر ما ذكرتم والتحقيق فيه ان كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس في ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكره في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بكونه عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين هما القدر والجنس ويجوز ان يكون متعلقا بالجمع فان حرمة ربوا النسيئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا منها للمفرد والعدد جميعا والتعليل بالاوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سورة فيكون سوره نجسا كسور الخنزير وكتعليل وجوب القصاص على القتل بالمحدد الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف ثم من جوز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ووجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او بشرطه تحرزا او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضي بالفاعل فيعتبر اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يستقل به الشخص الواحد كصيغ المعاوضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدرا من العاقل البالغ المحترم وان الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكلما زاد على ذلك فهي تفاصيل بعض الجملة فيمكن رده اليها ولما لم يخل هذا من تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد دون عدد وكون في النص يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يكون ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم او هو في غير المنصوص عليه وهو الصائم المفطر وهذا لا اشكال في جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون تصحيحا لا ابطالا ويكون في غيره اذا كان ثابتا به يعني ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في محل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضرورته مثل تعليل جواز السلم بالاعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص وعلل ان في عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بانه اي نكاح الامة ارقاق جزئه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه الى نكاح الامة مع طول الحرة وليس في النص فان قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة لا يدل على هذا المعنى بصريحه ولكنه ثابت به

فان ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضي عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف في محل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط اسند الا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلل الشرعية ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا علة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة لتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته وان لم يوجد الاتصال وانما يشترط الاتصال عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم وفي هذه الوجوه يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره تابعا في صحة التعليل بها لان الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة سوى الاثر على ما نبين وذلك الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التاثير لكل واحد منها فمتى ظهر لشيء منها التاثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للذي واقع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرمة فان الكفارة تجب على العبد والواطئ الاهل فانها تجب بالزنا وبوطي الامة ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا او زمان كذا ولا مدخل لهذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم على ما نبينه وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة حب جسم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاءه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل وذكر بعض الجدليين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ذكره المعلل لان عنده مبطل فان عجز عنه لزم الانقياد وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما على الشرع فان قيل يحتاج السائل عن الاعتراض او اسقاط المعلل هو الدليل على صحة العلة قلنا وفي ابن ثبت ان العجز عن الاعتراض دليل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها فلا بد على المعلل اقامة الدليل كيف يمكن جعل اسقاط المعلل دليل الصحة مع امكان قلب السائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساده يوضحه ان المدعي لو قال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على دعواي ودفع نقيضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة او قال المدعى عليه عجزك

عن اقامة البينة دليل على ان من كان ذكر بالطلاق ولا يسقط بدلا اقامة البينة عن المدعي ولا اليمين عن
المدعى عليه فكذا ههنا واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم ان القايس يحتاج الى اقامة
الدليل على وجود العلة في الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف
على وجودها في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بساير انواع الادلة من الحس ودليل العقل
والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بادلة الشرع لان كون الوصف علة وضع شرعي
كما ان الحكم كذلك فلم يجز اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط
ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق التصريح بان ذكر الشارع لفظا من الفاظ
التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
لاجل الدافة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ارايت
لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور ... دينه فاقضوه وكقول
الراوي سها رسول الله عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل
وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثبتنا به ولاية الانكاح في البنت الصغيرة
ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه بالاجماع فيقاس
النكاح عليه ويقدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون
فيما يصلح دليلا على العلة كما عرف الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف
علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من
تاثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير ويسمى المتمسك به اهل الطرد وسياتي
بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم في الباب الذي يلي هذا الباب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد
الاطراد ولا بد لصيرورته علة من معنى يعقل وهذا قول الجمهور من السلف والخلف ويسمون اهل
الفقه وهذا اي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة هو ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا
وذكر اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة اولا
بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم باعتبار عدالته ثانيا بان يكون
مجتنبا عن محظورات دينه ليصلح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق
وهو لفظ اشهد وما يساويه في المعنى من ساير اللغات فكذا ههنا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه
للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير ومن اختصاصه من بين ساير الاوصاف كاختصاص الشهادة
بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او بكل وصف لا يصح على ما قلنا ثم الشيخ جعل الوصف ههنا
بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد وهكذا ذكره في مختصر
التقويم في بيان اشتراط الملائمة فقال الملائمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة
والشهادة مختصة بلفظ وهو لفظ اشهد حتى اذا اتى به وجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه
يجب القبول والعمل به والا فلا او يوافق ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على
ان الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم وان عمل به
قبل التاثير صح فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى ياتي بلفظ اشهد

من الحس

قوله تعالى

صلاحه

صلاحيته للشهادة تم

صلاحيته للحكم

وكذا القياس كما اذا اتى بلفظ منقول عن السلف نقبل واذا اتى بغيره ننظر ان كان في معناه يجب القبول والعمل به والا فلا صح

او بما يتلو بلفظ اخرى ولا يصح العمل قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وان
عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف فعلى ما ذكر ههنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص
لتم التمثيل وعلى ما ذكر في التقويم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل قوله فنعني ان نقصد
لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور
يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وذلك اي الملائمة
ان يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة
للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي المراد بالمناسب ما هو
على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك
التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب ونقل
بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي ابي زيد ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم
اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا
الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال
لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج علي بما يتلقاه عقل غيري
اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر
نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتنع عقله والملائمة بالحس الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمني اي لا
يوافقني ولا يقال علاوة بالواو فانها من الملام قوله ولكن لا يجب العمل به اي بالوصف الا بالعدالة
استدراك عن مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا
يجب الا بعد العدالة قال ابو الليث اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا
يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته يجب
العمل فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومع قولنا
يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كما لو قضى القاضي بشهادة
شهود غير ظاهر العدالة قوله والعدالة عندنا هي الاثر يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف
انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما
نعني بالاثر اي بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع ولعله انما فسر بما ذكر ردا لما فسر المؤثر
بالدوران وجودا وعدما فان صاحب القواطع روى عن ابي الطيب ان التاثير عنده ان يوجد الحكم
لوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة في الخمر ثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالدين في نقصان
الكيل يوجد النقصان بوجوده ويعدم بزواله وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة و
نعني بالتاثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع اجماعا او
علم بالكتاب او السنة او الاجماع اي ثبت ان لهذا الوصف بهذا الحكم وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع

رحمه الله

لا يلائمني

الحكم تم

القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول ان يظهر
تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع و
الاصل مباينة الا تعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وان
ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجاري المعنى
ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون التركي والهندي في معناه
والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اي جنسه الغريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في
الميراث ويقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست من عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة
فان ذلك حق وهذا حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة
بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا في التاثير والثالث ان يؤثر جنسه الغريب
في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكررة بعذر الاغماء فانه تأثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم
كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر
ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط
عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار
انه تخفيف في الصلوة وكتعليل القتل بالمثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان
فانه جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان
في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد ثم قال ولا خلاف بين القائسين في الاقسام الثلثة الاول انه حجة
والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن [illegible] وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب
وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسب ترجى العلية
لاشعارها بها ثم العرض على الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول
بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة والفرق بينهما ان
مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف
ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف
ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان تقابله بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض
فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال
شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه
العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها قال وهذا
طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطي بنيه مثله فاذا
سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة
من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعلل في صحة طلاقه صح ظهاره [illegible]
[illegible] حتى تجب الزكوة على الصبي [illegible]
[illegible] فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل واما [illegible] على اصلين فصاعدا قال شمس الائمة

وادنى ما يكفي لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حاله على المزكين
وادنى ما يكفي لذلك اثنان فيصح العمل اي بالوصف المخيل لانه اي لان الوصف بالعرض يصير
حجة وانما النقض جرح اي النقض جرح الوصف بعد صحته فيخرج عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق
يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع اي انها لا تمنع الوصف عن
العلية ولكن تدفع الحكم كما اقامة الشهود على الايفاء او الابراء من المدعى عليه لا تمنع شهادة الشهود
ولكن تدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما
كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين
اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التاثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولكنه
مما يعقل اي يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة
المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول والاثر صار حجة للعمل به كذا ذكر في اصول شمس الائمة
والتقويم وغيرهما وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر معنى لا يعقل واراد به ان الاثر في الوصف
ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا
يهتدي اليه ولم يرد به ان الاثر اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل انه اثر واذا ثبت انه غير محسوس
ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المخلص عند انقطاع الادلة وهو كالتحري
اي جعل الوصف حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة ويؤيده
قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه
وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة ثم العرض اي عرض الوصف على الاصول
بعد ثبوت الاخالة للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي
فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم
ما لم يكن معلوما له بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين ليعرف حاله وان كان
الاصل هو العدالة لانه اي الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ
والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او عمى او ردة او قذف او شركة او جر او دفع فما دام لم يكن حاله
معلوما للقاضي لا تثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض على المزكين فاما الوصف الذي
هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه فلا يحتمل مثله اي مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه
عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملائمة وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا
فان سلم عما يناقضه ويعارضه يكون مطلق دلالة الاصول بحكم وجوب العمل به يزداد وكادة وان ورد عليه
نقض فقد يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك
يكون جرحا في عدالته لا ان يتبين به انه لم يكن عدلا وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر
يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة وجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على
الاصول انه اي الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير بائن عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم
اليه كما ان الشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا عاقلا وقد اتى بلفظ اشهد او ما في معناه كان صالحا لان يعمل بشهادته
ثم قد يحتمل اي الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا بالفسق
فلا بد من العرض اي عرض الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد

على المزكين هناك لا ذلك ما ذا اسلم عن النقوض والمعارضات يثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله
تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول
من رده بمنزلة العرض على الرسول عليه السلام في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان ذهب بعضهم الى
العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض والمعارضة لا ينقطع الا بالعرض
على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب العرض عليه اصلان ولا يعتبر ورآء ذلك اي ما ورآء الاصلين
في وجوب العرض لان التزكية بالاحتمال لانه يجعل العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كان اما محتملا
لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكي على بعض
اسباب الجرح وربما يكون المزكي كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال
بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان في الرجوع الى جميع المزكين لقطع الاحتمال حرجا بينا وقد
اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر
لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الادنى وهو اصلان قال شمس الائمة ومن
شرط العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول
وراء هذا اصل آخر وهو معارض او ناقض لما ادعيته فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندي دليل النقض
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة للالزام على الخصم فوقعه وقولنا وهو ان عدالة الوصف تثبت بالتأثير
ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا كشف ولا نعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال
الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس معرفته الاستدلال بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع الا
ترى انا تعرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد باجتنابه عن محظور دينه فان الدين لما ظهر في منعه
عن ارتكاب سائر محظورات دينه نستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان كل
المحظورات من حيث نبذ الطبع اليها سواء وذلك اي صدق الشاهد مما يعرف وجوده بالتاثير اي اثر دينه
كما بينا لا بالحس فثبت انه طريق معرفة ما لا نحس الاستدلال بالاثر ومعناه ان صدق الشاهد مما
يعرف وجوده بظهور اثره يعني الصدق في غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل
به على احترازه منه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز
عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثره على اثر آخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن
الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال بالاثر على المؤثر والمؤثر هو الصدق وكذلك اي وكما نعرف
صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات
كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لقوم
يعقلون وقوله عز اسمه ومن آياته ان خلقكم الى قوله ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقوله
خلق لكم ما في السموات والارض الى آخر الآيات وقال علي رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشي
تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الحكيم الخبير واستدلالا لا
يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعني نعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه وذلك لان
معرفة الصانع انما تعرف بالوصف والبيان يعني انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على
الوصف والبيان بوجه يحتج عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا
ان لها موجدا لا بد ان يكون واحدا قديما عالما قديرا حكيما ويبين سائر الاوصاف التي يجب الا ان

الذي

فطريق م

البعرة تحـ م

منصوبا حـ م

به لا انا نعول على عرفت بالاستدلال انه متكلم او ذو وجهة او ذو صنع لا انا لا نرى في الشاهد موجودا الا
متحيزا او ذا جهة او ذا صنع فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يحتج عليه على
هذا الوجه على ما بينا في باب العقل والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل
الى حكم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعني ان الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف
بوجه يحتج عليه اي بان يبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم
على ما بينا اي في هذا الباب واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف
كما وجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض
الدالة على وجود الصانع عز وجل وتوضيحه ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس قلنا
لكنه معقول وليس كل معلوم معلوما بالحس ايضا وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا الا ترى ان
الشاهد يتعرف صدقه بما يتبين من محظورات دينه وفي حقيقة الاجتناب عن المعاصي تزكى وذلك غير محسوس
ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال واما الخيال الذي اعتبره
الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغني من الحق شيئا
ولا يقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن الذي
قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب
اهداره ولانه اي الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصلح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على
الغير ما يتعدى الى الغير به الا ترى ان التحري لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل
واحد يعمل بتحريه دون صاحبه وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا
الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا شرعيا يصلح للالزام لانه حجة على الجميع او كما
لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور ويقف عليها
كل احد وهذا مما لا يقف عليه احد غير صاحبه او معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا
يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام وانه ليس بحجة اصلا ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة
فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه كاذب او وقع
في قلبي انه على خطأ فيصير به معارضا وهي معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم
تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تحتمل التعارض كما لا تحتمل التناقض لانهما من
امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل
لان الشهود اصول لا تكون على ما زعموا فان كل اصل شاهد عند الاصل المعلل واقصى ما في الباب
ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظائر لا يحدث قوة في الوصف
كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة
الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا يظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم
ما ينقض الوصف ويعارضه غير مسلم لانها انما تحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك واما
فرقهم اي فرق الفريق الاول او اصحاب الطرد بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي
عن المعصية فبعد اصلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فلا بد من عرض
حاله على المزكي بخلاف الوصف فانه بعد صلاحيته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه

يعني م

يكون معلوما بالحس بل يكون م

الخيال والظن واحد

انه كما م

معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا او انه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا

امثاله م

احتياطا لاحتمال فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملائمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا
مع صلاح الصوم علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بحجة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فيحتمل في اصله
بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان
المعارضة والمناقضة لا يرد على شيء لا يكون اياه في حجج الشرع وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في اصله اي
فكان اعتبار الاحتمال المتحقق في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال الممكن في المعترض على الاصل وهو الفسق
المعترض على العدالة فان الاصل هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح
ثم لو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال
في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العارض عن العمل بشهادة المستور فلأن
يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى واحرى الاثر توضيح لقوله كان الاحتمال في اصله
والجواب عن كلام الخصم وهو ان الاثر معنى لا يحس او لا يعقل ان الاثر معقول اي معلوم من كل
محسوس لغة اي بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون شتاه فاروه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر
وهدمه فانهدم فهذه وامثالها لغات وصيغ لاثار افعال موثرة وعيانا اي بطريق المعاينة فان اثر
الدواء المسهل في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة
وكذلك شرعا معقول اي مفهوم دلالة اي بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد
بالاحتراز عن محظور دينه … واما بيان ذلك اي كون الاثر معقولا في المشروعات اي معلوما
بامثلة نذكرها ذلك اي ظهور الاثر … المذكور تعليل خبر مبتدا محذوف اي
هذا تعليل للطهارة اي طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر اثره وهو الضرورة
كلا الضميرين راجع الى ما في قوله التعليل به اي بالطواف لما يتصل به من الضرورة اي لاتصال الضرورة
بالطواف فالتعليل به لدفع نجاسة سور الهرة او لاثبات حكم التخفيف في سورها يكون اسدا لانه علة
موثرة الا ترى ان من اصابته مخمصة فتناول الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه
غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه وذكر الشيخ في مختصر التقويم
ان قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم اشارة الى وصف موثر لان الهرة لما كانت من
الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار
النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تاثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز و
الضرورة فان الميتة تحل بالاجماع حينئذ ثم يسقط اعتبار النجاسة حتى تحل عند الضرورة وكذا طهارة
البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا ولم يجد
ما يغسلها يصلي مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لمكان الضرورة وكذا الحدث يسقط اعتباره عند
عدم الماء فيثبت انه اشارة الى وصف موثر شرعا وعقلا او حيث اي النبي عليه السلام بهذا النص وهو
حرمت المستحاضة الطهارة بالدم اي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له اثر في ايجاب التطهير لا
باعتبار معان اخرى من كونه جسما رطبا وكونه ادما يوصل لها اثر في ايجاب الطهارة وقوله اي
ايجاب الطهارة بالانفجار الذي يحوله اثره الخروج لانه اي لان فيه دم العرق غير معتاد فيجوز
ان يبقى معه وجوب الصلوة والتعرض بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد … فلم
يجز ان يسقط به وجوب الصلوة والتعرض للحرج ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى

التعليل بحكم آخر بوصف موثر فقال الانفجار اثر وهو ضد الدم ليس في وسعها رده وامساكه وبهذا
ترد المبتعة به فكان له اي للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده
في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة قال الشيخ في بعض مصنفاته اي قوله عليه السلام لفاطمة بنت
حبيش حين سألته عن الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي وصلي لكل وقت صلوة اشارة الى احكام
ثلثة وتعليل لها باوصاف موثرة احدها وجوب الصلوة والثاني وجوب التوضي والثالث الاكتفاء بطهارة
واحدة لوقت الصلوة اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في بنات
بني آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج
وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بذلك فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة
لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة والثاني
انه عليه السلام علل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى موثر لان الانفجار موثر في اثبات النجاسة
اذ بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة اذ العبد
يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا ان يكون طاهرا والثالث انه قال توضئي لوقت كل صلوة
واشار الى وصف موثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان اللازم ومع السيلان لو
وجب عليها الطهارة لكل حدث في الوقت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا فلا يمكنها اداء الصلوة
فاوجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان
الضرورة وللحرج باثره في اسقاط النجاسة … ومثل قوله اي قول النبي عليه السلام لعمر رض
عطف على قوله وذلك قول النبي ع في الهرة وكلمة فقال وقعت زائدة لا حاجة اليها وقوله تعليل خبر
مبتدا محذوف اي هذا تعليل بمعنى موثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده وكون ان يكون بمعنى المنافي
اي الفطر هو المنافي للصوم لانه ينافي ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين وليس في القبلة قضاء
شهوة الفرج لا صورة لعدم الايلاج في فرج ولا معنى لعدم الانزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء
البطن لا صورة لعدم وصول شيء الى الباطن ولا معنى لعدم الاثر البدني بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء
شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة فعلل بمعنى موثر
وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والوزر الحمل الثقيل
والمراد الاثم ههنا فكانت وسخا كالماء المستعمل فكما ان الامتناع عن شرب الماء المستعمل احد معالي
الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بمعالي
الامور فهذا تعليل النبي عليه السلام باوصاف موثرة ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف
اصحاب رسول الله عليه السلام في الجد يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة
رضي الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضي الله عنهم
الى توريث الاخوة مع الجد … في الجد … اختلفوا فيه بامثال فقال علي انما مثل الجد مع الاخوة
مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين اقوى كون القرب بين
الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فبهذا اتضح ان قرب
الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسيهما فكان لكل
واحد منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخوة كنهر يتشعب منه واديان يتشعب

من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل شجرتين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي
والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب وهو ما يتشعب من قبائل العرب والعجم وكانه مستعار
ههنا والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يتقي
الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة
بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب وهذه امور معقولة بآثارها اي ما ذكر من التمثيل والاحتجاج
باحد طرفي القرابة على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة بعد وجه الشبه وتشعب
الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق المحسوس الا ان ابن عباس رجح الجد لانه قريب مشتمل على الجزئية
كقرب الكل متصل بالميت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية
ايضا ثم الكافر وان شغل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى
يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح
بالحال قوله وقال عمر لعبادة … محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزق منه
فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال ايتني بشيء منه فاتاه بشيء منه قال ما اشبه هذا بطلاء
الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء
وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر يا
احمق اليس يكون خمرا ثم يصير خلا ثم ناكله وفي هذا دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان عمر انما
استمرأه بعد الشدة دون الحلو وهو ما يكون ممريا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل
على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني ان المثلث من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ
كذلك اذ النار لا تحل شيئا فقال له عمر يا احمق اي يا قليل النظر والتأمل اليس يكون خمرا ثم يكون خلا
ثم ناكله يعني ان صفة الخمرية بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمر بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول ومعنى
هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ ينعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة لا يكون محللا ولكنه منهر للدم
والمحرم هو الدم المسفوح فتسييل الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما كان لاجله محرما كذا في المبسوط
وهو معنى قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني بالطبخ تغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمني
اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الخمر اذا وقع في المملحة وصار ملحا والبيضة اذا صار مذرا قوله
وقال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا اذا ملك المشتريان احدهما قريبه بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق
نصيبه من عند ابي حنيفة ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قبله وقال ابو يوسف
ومحمد يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب
بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء القريب اعتاق ولهذا يتأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب
شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن
الآخر ان كان موسرا ولابي حنيفة انه اعتقه برضاه اي برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضا اثر
في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد والاتلاف لملك الشريك فيكون
واجبا بطريق الجبر ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبر لانه انما احتاج الى ذلك لدفع الضرر عنه
وقد اندفع ذلك حين رضي به كما لو اذن له نصا بان يعتقه وكما لو استهلك ماله باذنه واثبات الرضا
بوجهين احدهما انه ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه

على شريكه فهو كما لو اذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك والثاني ان المشتريين
صارا كشخص واحد لاتحاد الايجاب عن البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه
به ولا شك انه يملك واحد منهما راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما
ساعده على القبول بل يصير مباشرا كما لو في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا بالآتي بهذا
السبب ثم علة العتق في حق القريب وهو الملك والاتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا
دون الاجنبي ولكن بمعاونته تسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة في الشراء
ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلاهما اوضح لان
قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون الآخر لان ابا حنيفة يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة
والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف صحيح ثم لا فصل على ظاهر الرواية بين ان يكون
الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة لان سبب الرضا
يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فاكله المخاطب فليس للآذن
ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف
عن ابي حنيفة رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه وروى بشر
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله حين لم
يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يحصل نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه
فان لم يكن عالما به كان له ان يرده ولو كان عالما به لم يكن له ان يرده كذا في المبسوط وقال محمد في ايداع الصبي
اي في مسألة ايداع الصبي لانه اي المودع سلطه اي الصبي على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع وهذا
اشارة منه الى المعنى المؤثر لان المودع لما مكنه من المال فقد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل
المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان
عن المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد و
هذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق وخص
محمدا بالذكر وان كان قول ابي حنيفة مثل قوله باعتبار التصنيف وقال الشافعي في الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه اي هو امر يفضي الى اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم والنكاح
امر حمدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فلا يتشابهان وهذا اسند لان فيه الفرق بوصف مؤثر فان
ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما تحمد عليه ولا يجوز ان يكون سببها
ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب للرجم واشار به الى … ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان
واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر فينبغي ان السبيل فيه الاعدام
بآثاره وفي اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب
عليه بقاؤه وهذه اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل اوصاف ظاهرة الآثار كما
بينا وقال الشافعي في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال ولذلك اي
للمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح لان المال
هو المبتذل الى المشهاد يجري فيه المساهلة ويكثر المعاملة بين الناس فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية
وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للحرج فان الاصل ان لا يكون لهن شهادة لنقصان امرهن

ان لا يكون

على التيسير وعلى الغفلة والضلال كما قال تعالى أن تضل احديهما فاما ما ليس بعال مثل النكاح والطلاق
ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى فيكون فيه محافل الرجال فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي شهادة
الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج قوله ولزيادة خطره عطف على ما قبله من حيث المعنى وتقديره
واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج
النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود
والولي دل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة فيثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف
هو التعليل بالوصف المؤثر قوله وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجب ابتناء على
السلف جرى اثبات الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس يعني في انه لا يشترط التكرار
فيه لاكمال السنة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فان
المسح ايسر من الغسل ويتأدى الفرض بدليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط
استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلان يظهر في سنته بالتخفيف بان لم يبق التكرار سنة فيه كان
اولى لان السنة تبع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض فاما قول
الخصم انه ركن في وضوء فيجب تثليثه فغير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا يبقى ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الخف
ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار
وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية النكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ حتى كان للاب
ان يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة
عندنا والمناكح جمع منكح اسم المكان والزمان من النكاح اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكان
النكاح او في منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وهو اي الصغر
وصف مؤثر لانها اي ولاية الانكاح ما شرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الزوج حقا للعاجز عنها والمؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر والبلوغ
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ فصح التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو
البلوغ للوجود والعدم اي لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اي في اثبات الولاية
واعدامها اثر وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية وهذا اي وصف العينية
مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز بين المحتملات فايجاب اصل
النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة وايجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها وذلك
اي التمييز انما يحتاج اليه اذا كان المشروع متنوعا اي ذكرها اي ذكر التمييز على تأويل النية عند مزاحمة الغير كما في الصلوة وقضاء اذا
كان المشروع عينا ليس معه غيره فقد انتفت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين وعللوا اي
الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة
ولا اثر للفرضية الا في اصابته اي المؤدي في الاتيان بالمأمور به يعني لا اثر لهذا الوصف في ايجاب التعيين
واسقاطه انما اثره فيما ذكرنا لا غير فثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس
وهذا اي اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها اكثر من ان يحصى قوله فان قيل التعليل
بالاثر الى آخره قال الامام شمس الائمة في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اي التعليل بالمؤثر والقياس

لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل
لا يكون قياسا ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل
النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة
شرعية للحكم ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل
في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر ثم ما يقع الاستغناء
عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح
وهو ان من اباح لصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتركنا ذكر هذا الاصل
لوضوحه ومما يذكر فيه الاصل ما قال علماؤنا في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة لان كل نكاح يصح من
العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف
الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة
الحر في الكل لانه ذلك الحل بعينه ولكن في هذا النوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل فتبين ان
جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية
سميناها لا اصل له علة شرعية اي ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج
الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم على ما قلنا يعني في اول هذا الكلام
لان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه اي الاصل مسكوت عنه لوضوحه اي ظهوره

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهها وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم
ان القائسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد القولين في ذلك الباب وهو
قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثابتا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه
وذكر الصدر الداخل الى المقالة في وجوه تأويل القول الى الطرد قسم في بيان الحجة اي في بيان كون الطرد
حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والثاني في تقسيم الجملة اي جملة ما ليس بحجة
بلا دليل من اقسام الطرد وما يتأتى به من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اي اهل الطرد
على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير دليل على صحة العلة لكنهم اختلفوا
في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اي المراد من الطرد
وجود الحكم عند وجود الوصف من غير شرط ملائمة او تأثير في جميع الاصول اي في جميع الصور وزاد
بعضهم بعني على ما ذكره الفريق الاول العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى
بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه
يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقال بعضهم انه يدل عليها وهو مذهب بعض الاصوليين
واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل وزاد بعضهم اي على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في
الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون
الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان معلل بشغل
القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب او نفس النص في
الحالين فانه اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع انه ظاهر النص

فيتعلق الحكم بالشغل

حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما
تبين الحكم منه مع ان النص لا تقتضي حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل وجودا او عدما
والقطاع عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه كان في ذلك دليل
دليلا على كون الشغل علة دون اشتراط قيام النص ولا حكم له اي الى اخر ما نسب الى قول من جعل المفهوم
حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلان قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا تصور
في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة
وان وجد بجوع لا يكون النص قائما لان منع قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها
مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون النص عند عدم الوصف المنصوص
عليه موجبا في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون
عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له فوقه واحتجوا اي
اهل الطرد على كون الطرد مجردا دليلا لصحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص
وصفا دون وصف فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان
كل وصف عرف نصا من النصوص جواز التعليل به والحكم فيكون اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه
معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقص
وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الحكم فانها غير مثبتة بذواتها
اذ المثبت الحقيقي هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني لان
امارة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يقتضي وجود ذلك الشيء
اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق ولان الدوران متى ما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل
العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب
ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال
يعلمون ذلك منه ويتبعونه داعين له بذلك الاسم المغضب له ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة
يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة فوقه والجواب عن كلام
اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا يعني ان النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل
شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر وذلك لا يصير به شاهدا لا تقتضي الشهادة بكل وصف
اي لا تقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان
تكون شهادته بوصف خاص متميز من سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس
وهو الحر البالغ العدل شاهدا ثم لم يدل ذلك على ان يكون كل لفظ منه شهادة بل بعض الالفاظ
ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين سائر الالفاظ التي
تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه ينبئ عن المشاهدة
التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا رأيت مثل الشمس فاشهد
والا فدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا من بين سائر
الاوصاف بدليل معقول ولان كل وصف لو صلح علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك
السامعون اهل اللغة الفقهاء في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقايسة مبنية

ولا اعرف

على معان تفقه لا اوصاف تنسج كذا في التقويم ولا اعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الا بمعنى معقول
فكان من حق الكلام ان يقال انه لم يجب ان يكون كل لفظ شهادة بل يجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
وذلك البعض لا يتميز الا بمعنى معقول يوجب تمييزا واما قوله اي قول الخصم انها اي العلل امارات فكذلك
اي كما ذكر ولكن في حق الله تعالى لانه هو الذي شرع للاحكام في الحقيقة والموجب لها فاما في حق العباد
فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزية
الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون مع ان الاجزية فضل من الله تعالى او عدل ويجوز ان يكون
معناه ان العقوبات المشروعة اجزية مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف
السرقة وما نحن بصدده اي نحن ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فكانت اي العلل
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم تكن موجبة قبل الشرع ولكنها اي العلل جعلت موجبة شرعا
في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو
ان تنسب الاحكام اليها كما يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع
من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله تعالى دون علينا ايضا فلا وهذا كالايجاب
القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل
الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة
شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشرط اي من دليل يميز بينهما ومجرد الاطراد
لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا وكذلك العدم اي وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال
الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة
كونه علة الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا مميزا للعلة عن غيرها فقال وكذلك
العدم عند عدمه اي كما لا يصلح الاطراد دليلا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا
مميزا ايضا لانه اي الوصف يزاحمه الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد
مع العلة وجودا او عدما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب صدقة الفطر
ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس وارادة الصلاة التي هي اسبابها وجودا او عدما
تدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وكذا العتق كما يدور مع
الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حرة وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب
الا بوجود الشرط فتدور الاحكام مع الشروط وجودا بوجود الاسباب وتنعدم عند عدمها على
الاطلاق قال الشيخ في شرح التقويم اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا
فليس بشيء لان الوجود عند العدم كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم ايضا اتفاقا فلا يصلح
حجة ولان نهاية الطرد الجهل اي الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس
لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غايته ان يقول اني ما وجدت له معارضا ولا
مناقضا لانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول وهو تتبع ذلك اي جميعا يثبت عدم المعارض والمناقض
عند الطرد الا بالوقوف عليها وقد كلفت بيانه اي هكذا ذكر ذلك الوقوف على الطرد
الحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا اي لا يصلح
في نفسه دليلا على شيء لان الدليل على النفي امر وجودي وكيف يصلح اي عدم الحكم عند عدم الوصف

دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعني ولئن سلمنا انه يصلح دليلا
في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لا يمتنع ثبوت الحكم عند عدم علته
بعلة اخرى ولا يقتضي ذلك ان لا يكون لحكم واحد الا علة واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة
كالنوم والاغماء وخروج النجاسة من السبيلين وغيرهما لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة
والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضي الى المحاربة والبغي والزنا بعد الاحصان لاباحة
القتل فلا يصلح شرطه علته بدفع [illegible] والشرط مصدر مضاف الى المفعول وفي الضمير للحكم اي لا يصلح
اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة ووقع في بعض النسخ بنقيض الطرد
فقيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا
لم كيف يستدل بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس والوجه هو الاول وعبارة بعض المحققين ولو كان
العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل
الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود
دليل الفساد لذلك [illegible] دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم في محل بعلة يدل على ان الوجود
عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة واما اسند لا لم يحصل
الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لانا لا نسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك
الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف بحيث او بان الاصل
لم يثبت والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة
بطريق علمي او ظني تستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احكام مع الشرع
والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذي ارتبط به اثباتا لو ارتبط به نفيا لم يترجح في مسلك الظن
احدهما على الاخر فبطل به التعلق به الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرد كما سيجي بيانه ولو كان
الاطراد دليل صحة العلة لم يتم هذا الدليل على الاقيسة وكذا اسند لا لم بدلالة عدم الاطراد على الفساد
على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد
فغايته انه يدل على عدم النقض او لا يدل على عكس النقض فلا يلزم منه كونه علة فان قيل هلا قد
اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا
لان العلة ما يثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والكليات جميعا فان الجاعل
للذات مثبت كما هو الله تعالى لكن بوسائط الحكم كما ان المثبت للملك هو الله تعالى ولكن بواسطة البيع
ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف
الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلية فاما العلل الشرعية فمبنية على مصالح
العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل نعرف علل
الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشار في
الميزان الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في عمل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة
انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وذا اقوى دليل في صحة القياس اجماعهم وانما نظروا
في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان
الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعليل به وكذا لم يسائر الائمة المقتدى بهم قال صاحب

القواطع واذا انتهى المتصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة
بطريقها وضبطها وتطرقا لكل قائل ان يقول بما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى
البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة فوقه واما شرط قيام النص اما شرط الفريق الثالث مع الدوران
قيام النص وعدم حكمه في الحال لان الحكم اذا دار مع وجود الاسم والمعنى وعدما بعدمهما لم يكن اضافة
الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمي خمرا وزوال الحرمة عند زوال
الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحال والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم
بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعينت جهة المعنى في النص لا يبقى للمعنى حكم بوجه واحتج
بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما علل بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما
حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص
عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحال ولا حكم له وبقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى
حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحال
ولا حكم له الا ان هذا اي ما ذكره الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم حكمه شرط لا يكاد يوجد الا
نادرا وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اي لا يمكن ان يجعل اصلا لان
النادر لا حكم له على ان من شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل على ما كان قبله
فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى
في النص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له
حكم فاي شيء يتعدى الى الفرع وذلك غير مسلم اي قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف
المعلل به غير مسلم فيما ذكر من النظير ايضا ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت
بالنص لا بالتعليل قال الشيخ في نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء الارادة الصلوة على ما عهد فان قلنا
ان الحدث سبب فنقول حكم ذلك بالاستدلال بالنص لا بما ذكر وكذلك ذكر الغسل اي وكما ذكر التيمم
متعلقا بالحدث ذكر الغسل متعلقا به والنص في البدل نص على الاصل لان البدل يفارق الاصل
بحال لا بسبب من حيث انه يجب بحال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب في البدل بقوله تعالى او جاء احد منكم
من الغائط بيانا انه السبب للاصل الا ترى انه تعالى ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ثم بين ذلك ما يغتسل
وذكر الماء في البدل بقوله عز اسمه فلم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا
هذا فان قيل هذا اثبات للحدث في الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره في البدل
على ثبوته في المبدل وهو في بيان ثبوته بالصيغة قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ
النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاصلاة ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث
عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام الامر بالوضوء عند وجود الماء مرتبا على الحدث واراد بثبوته
بالدلالة الثبوت بمفهوم النص فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على [illegible] ظاهره
غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة في الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه
من مضاجعكم اي اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه كان يقرأ هكذا
والقيام عن المضاجع كناية عن النوم اي التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة

استرخاء و
المفاصل واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لم
يكن النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه في الحال قال القاضي الامام الحدث شرط زيد في الآية لا بالراي ولكن
بدلالة النص فانه قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاغتسال وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في بدل الوضوء
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذي هو
بدل بما يجب به الاصل فتبين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث
اختصارا لما في الآية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة بالراي
فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة واليه يشير تقرير شمس الائمة
ايضا قوله وهذا النظم اي اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الوضوء الذي هو الاصل وذكر
في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا
على قيام النجاسة لان المطهر ما يثبت الطهارة وذلك يقتضي ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات
الثابت مستحيل فاستغني عن ذكر الحدث بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل تلويث حقيقة فلم يدل
ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة
عند عدم الماء تجددا ويلزم على هذا التقدير ان الحدث قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع
انه مطهر حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اي شرع
لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرط اي شرط وجوبه فلذلك لم يذكر في البدل
كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق
الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن
محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة فاما الغسل فليس بمسنون
لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع
الا مقرونا بالحدث بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعى
ان الغسل لكل صلوة ليس بمسنون ومشروعية الغسل للجمعة والعيدين لا تثبت كون الغسل مسنونا
لكل صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته وذلك ثبت بالسنة وذكر في الكشاف فان قلت
ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه قلت يحتمل ان يكون
الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب وعن رسول الله عليه السلام والخلفاء
بعده انهم كانوا يتوضؤن لكل صلوة قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم
لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء على وجه الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب
الالغاز والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله وكذلك الغضب اي
كما ان الحدث ثابت بدلالة النص لا بالراي الغضب معلول بشغل القلب اي المراد منه شغل القلب
لان الغضب سببه وقد يسمى الشيء باسم سببه كذا ذكره الشيخ في بعض مصنفاته وقيل لا يوجد غضب
بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص عام ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب
لانا لا نسلم ذلك بل لا يجوز القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل البتة فيثبت
ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له قال القاضي الامام وكذلك قول
النبي عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء وهو شغل القلب عرف ذلك

بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى ولا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عرف ذلك
بدلالته محل الخطاب لا بموضع التعليل بالراي للقياس عن شيء واما التعليل للتعدية اي التعليل الذي
لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له لا يمنع التعليل فيكون
فاسدا قوله واما تعميم هذه الجملة اي جملة ما سبق احتجاج بلا دليل من الاطراد وغيره قال اقسامه
الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون علة وقد يكون مؤثرا في
نفسه وان لم يتبين الطارد تاثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم
لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لا
بقاء ما كان على ما كان والذي يليه تعارض الاشباه لانه حجة عند البعض والذي يليه ما لا يستقل الا
بوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه ثم الوصف المختلف
فيه مقدم على ما يشكل في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم ثم هو مقدم على الاحتجاج
بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا في بعض الشروح اما الاول اي عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد
لا يثبت به الا كثرة الشهود اي بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يقع
بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية في غسل الوجه
وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكانه فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف
لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة قال القاضي الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد
في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس
قضاء فلا يصير بالتكرار والثبات على الاداء تعديلا او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه
فيكون بمنزلة شهود ورواة كثيرة فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا لان الكثرة ولان الوجود قد
يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم قد يقع لانه شرط
اي العدم عند العدم باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود
عند الوجود ولا العدم عند العدم دليلا على صحة العلة ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح
دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشيء اي مجرد وجوده ليس بعلة لبقاء ذلك الشيء فان الوجود
لو كان علة للبقاء لما فني شيء في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فكيف يصلح علة للوجود
في غيره بنفسه اي لا يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تاثير واحالة لان
البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء
وهو ايجاد الحكم كان اولى وهذا بخلاف العلل المؤثرة فانها كانت علة الوجود في غيرها ولم يكن علة
للبقاء في نفسها لانها كانت علة باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود وانه يظهر في الغير لا في نفسها
اما الوجود فثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه
بالطريق الاولى واما ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لا انه
مؤثر في الرؤية وكذلك وجود الحكم اي كما ان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة
لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لا ان ينتفي الحكم
بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود
الحكم عند عدم العلة على فساد العلة لجواز وجوده اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة

قوله ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لان اهل الطرد لا يرون تخصيص العلة فتخلف الحكم
عن الوصف الذي جعل علة يدل على المناقضة عندهم ولان اهل التاثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة
موضع دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضي ابي زيد وغيره يقولون لا يتخلف
الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون
تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين
اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها فالشيخ رد المذهب
الاول بقوله ووجود العلة اي وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اي لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذي
هو علة لا يصلح مناقضا اي لا يكون مناقضة لجواز ان يمتنع الحكم اي يمتنع لفوات وصف من العلة ذلك
الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب علة الوجوب الزكوة ولكن بصفة النماء
فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون مناقضة ورد المذهب الثاني
بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضميران في ذكره
وعليه للعلة على تاويل الوصف والواو للحال والمعنى لا يكون ذكر الوصف الذي هو علة بدون الحكم
تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء
على فوات وصف من العلة او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على
ان ذلك الوصف علة له تخصيصا لتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت الحكم بها عند عدم
هذا الوصف لما بينا وان يكون الضمير الاول للتعليل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثاني للعلة
على تاويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اي ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام
وهو قوله قد دل التعليل على كون هذا الوصف علة لكنه لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع
الحكم لعدم العلة بفوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة وان يرجع الضمير الاول الى فوات
الوصف من العلة والثاني الى الوصف الفائت منها والواو للحال اي لا يكون ذكر فوت الوصف من
العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا للعلة يعني اذا فات وصف من العلة
وامتنع الحكم عنها بفواته فتمسك من جوز التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم
الا انه امتنع حكمه لهذا المانع وهو فوات الوصف تخصصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف
تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا
يثبت حكمها لمانع ولم يوجد العلة هنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفائت لتمام
العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها ولما
ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على
المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبارا بالحالتين
الموافقة على الحكم المخالفة والصحة والفساد على ما بينا اي في باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى الا
ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد على صحة العلل سكون الى طريقها من حيث انه وصف من اوصاف
النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف المؤثر قوله ثم التعليل بالنفي يعني بعد الاحتجاج
بالاطراد في المرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا
يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت

بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس على حال الا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف
يمنع العدم وكذلك الوجود لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شيء آخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الا
مثل قول الشافعي في ان النكاح لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود وفي الاخ
اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم ولا يلحق المبتوتة طلاق يقال بت طلاق
المرأة وابتها اي طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلها المبتوت طلاقها يعني لا يلحقها صريح
الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة وكجواز اسلام
المروي في المروي اي الثوب المروي في جنسه وهذه النسبة الى بلدة بالعراق على شط الفرات لا
ثمة اي البدليتين لانه لم يجمعهما طعم ولا ثمنية بمعنى العلة الموجب لحرمة النسيئة التي هي من الربا
هو الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنس وهذا في
الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي حسن في الظاهر على مثال الجدل اي العلل
الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع
على انتفاء الحكم لكنه اي التعليل بالنفي لما كان عدما اي استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن
شيئا اذ العدم ليس بشيء فلا يصلح حجة للاثبات اي لاثبات احكام الشرع ولا يقال ما ذكرتم مسلم
اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية
عللت بالعدم فينبغي ان يجوز لانا نقول هذا غير المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم
لا يحتاج الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلي الا ترى ان استقامة العدم اي عدم العلة
لا يمنع الوجود من وجه العلة آخر اي لا يمنع وجود الحكم بطريق آخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود
لانه ليس في مكان كذا ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله الا
ان يقع الاختلاف استثناء من قوله فلا يصلح حجة للاثبات وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في
مواضع كثيرة مثل قول محمد في ولد المغصوب اي المغصوب انه ليس بمضمون لانه اي الغاصب لم
يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب
وقال الا ان يقع الاختلاف في حكم سبب معين كما في ولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان
الغصب هل يجب في زوائد المغصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب
بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما وفي حكم الواو بمعنى او يعني او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله
بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل وجوب الخمس فان سببه في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل
والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم لان ذلك اي حكم سبب معين او حكم
سبب لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة وذكر
القاضي الامام امثلة من هذا الجنس ثم قال انما قال لها محمد على سبيل الاستدلال دون التعليل في
المقايسة لان حكم العلة لا بد من ان ينعدم اذا عدمت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اثبتنا اضافة
العدم الى عدم العلة واحاله واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما بقي الحكم مع عدم العلة بعلة اخرى
فتكون مثل الاولى لا عينها في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة
على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف في حكم علة بعينها فاما قوله ليس بمال فكذلك يعني ما ذكره الشافعي ليس من
قبيل ما ذكره محمد فان قول الشافعي في النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل

بعدم الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في
الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليلا لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
آخر له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء وهو اي ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن مالا فهو من
جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها بل هو من جنس ما يثبت
بالشبهات يعني اذا كانت مقارنة لم تمنع من الانعقاد نحو نكاح الهازل ونكاح المكره والدليل عليه
انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان فيهما زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها
ولهذا لا يثبت بها الحد وذو القصاص فعرفنا انه من جنس ما يثبت بالشبهات فصار فوق الاموال من
هذا بدرجة يعني صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة وهي انه يثبت بالشبهات والمال لا
يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل وان تفريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل
البيع في احد العبدين فيما اذا قال البائع بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدى
المرأتين صح وكذا لو جمع بين حر وقن وباعهما لا يصح بالبيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من
لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحها فثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة
دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انها لا تثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت
النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في سقوطه وثبوته كان اولى وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح
مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان
اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب شبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم يجب عليها الحد ثم لو
تزوجها رجل صح ولم تجعل شبهة النكاح الذي تزوجها فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح
الثابت لا يبطل بنكاح آخر وان دخل بها وثبتت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد
وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك
حتى لو استولد امة مكاتبه ثبت النسب ولم يجب الحد ولو تزوجها ابتداء لا يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح
لحق الملك فبالشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط
بالشبهة يبطل القضاء به كما في الحدود فثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها وكذلك في
اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسألة لا يمنع من قيام وصف آخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل
بالعدم في اخوات هذه المسألة وهي مسألة وطلاق المبتوتة واسلام المروي بالمروي من قيام اوصاف
اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل ففي مسألة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت
عن الاستذلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستذلال باعلى الذلين بالطريق الاولى
وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق يستغني عن زوال ملك
النكاح حكما لان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد
انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا
ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم للطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية
اذا تم ثلاثا واذا كان كذلك كان اثره في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا
شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك لنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة ثابت وبقيام النكاح
اولى فانهما وجد ينفذ تصرفه عليها الى آخره في الكرام والطريقة البرغرية في اسلام المروي بالمروي كان

لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسية وهي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها
علة الربوا النسيئة كالوصف الآخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير
نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقوله الحكم الجنسية شرط وليست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من
الشرط بالتأثير وقد ظهر اثر الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فتكون من العلة وكذا قوله الجنسية
بعض العلة فلا يثبت به الحكم فاسد ايضا لان العلة تتميز من الشرط ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل
فاما في ربوا النسيئة فهي جميع العلة استدلالا بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربوا الفضل وصار
جميع العلة في ربوا النسيئة فان قيل فساد البيع لفوات القبض لا لربوا النسيئة قلنا هذا الكلام
هدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن
عباس يقول لا ربوا الا في النسيئة بل ربوا النسيئة اثبت من ربوا الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه
فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا فصار حاصل الكلام في هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان ان التعليل
بالنفي على وجهين احدهما ان تعليل نفي الحكم بنفي وصف او اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان
يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل في
الثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد
السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدم الوحي
واما الاحتجاج باستصحاب الحال الى آخره الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبت الكتاب
وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في
الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير وعبارة بعضهم هو
الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم
ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للتغير حال بدليل لكن الظن عليه
حالة وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا له التحقيق ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم
عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل او استصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده او توقيته نصا
او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام وانقطاع الوحي لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل
قطعا ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل
الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لا في حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره
لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب لانه لا يكون متمكنا منه فاما اذا
كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن سريج وابن
خيران انه حجة ملزمة مطلقا في الشرعيات والعقليات واليه مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في مأخذ الشرائع ان
هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع المناظرة ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه
من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند
وهو اختيار صاحب الميزان وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وجماعة

من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا
منهم القاضي ابو زيد والشيخ وصدر الاسلام ابو اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم
مبتدا ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع ويجب العمل به في حق نفسه ولا يصح
له الاحتجاج به على غيره فوقه وذلك في كل حكم بيان الاستصحاب اي الاستصحاب او الاحتجاج به انما يتحقق
في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك
الوجوب يعني جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا
هذا اي الاستصحاب لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام الغير والاكتفاء
عليه والنص للاستصحاب ذا انه ليس لنا ثبت الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة اوبنا وبل الكال اي لكن الحال الحجة
دافعة على ذلك ما قلنا اي على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عندهم دافعا عندنا ذلك مسائل
الفريقين منها مسألة الصلح عن الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعندهم لا يجوز لان
الاصل في الذمم براءة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع
والالزام عندهم فلا يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه
وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة عن حق الغير ولنا جعل البراءة دافعة للدعوى ولم يجعلها
حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي ان المدعى حقه وحكى معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر
محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى
عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي
على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكر الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي
كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الائمة وتقريره آخر ان قول المدعي معتبر
في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انهما ليسا بحجة في حق كل واحد
منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المدعى عليه افتداء لليمين وقطعا للخصومة
لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا ابطال لجواز الصلح
لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه
ومنها مسألة الشفعة وهي ما اذا بيع من الدار شقص فطلب الشفيع الشفعة من المشتري فانكر المشتري كون
ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال يدك ليست بيد ملك بل كانت يد اجارة او اعارة وانكر
الطالب ان يكون يده يد اجارة او اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على ان ما
بيع من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو
لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي رحمه الله يستحق الشفعة بغير ان اقام بينة انه ملكه وان بيع يده ملك لان
التمسك بالاصل عنده حجة للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسألة في الشفعة احترازا عن موضع
الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء من الشيء والتقصيص ومنها مسألة
تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم
فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا لا يعتق لان العبد يتمسك
بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير فلا يبطل به انكار المولى وجود الشرط
وقال الشافعي رحمه الله يعتق لانه متمسك بالاصل وهو عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة

على ذلك فحينئذ يكون القول قوله لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة ملزمة ثم استدل من جعله حجة
على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه
اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة به ولم يلزمه الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في
الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا
كله استصحاب وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا يبقى
بذلك الدليل ايضا الا ترى ان الحكم الثابت بالنص هو يبقى به اي بذلك النص بعد وفاة رسول الله عليه السلام
حتى يتحقق اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له بعد وفاته عليه السلام واستدل صاحب الميزان للشيخ
ابي منصور بان الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنياوية ولا تتغير
المصلحة في زمانه قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به
فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون
حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر
محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت وثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يبدل الا بدليل يترجح على الاول وان كان اي يجب
شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما امضي باجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق
حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا للنسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به
والالزام على الغير ودعوة الناس الى ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان وتمسك من لم
يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل
لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل شيء
منها على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل وكيف يجعل حجة لابقاء ما كان على ما
كان والبقاء لا يضاف الى الدليل بل حكمه الثبوت لا غير ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض
في الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل او سقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته
كما لو قيل ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه الوضوء فكذلك اذا رآه بعد دخوله في الصلوة
باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد
الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلوة فيبقى على الصحة بطريق الاستصحاب وما
ادى الى مثل هذا كان باطلا ولنا ان الدليل الموجب اي المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه
لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود
لا غير يعني لو كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان
الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما
لم يتصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولمناقضة الافناء علم ان الايجاد لا يوجب
البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل
والمثبت الا ترى انه لو كان موجبا لم يجز نسخ الحكم حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال وهذا اي
ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اي البقاء ويعبر عنه بالكون في
الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل

يبقى به

وانعقاد تحريمه فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب

مع المبقي

يعتبر به

دل

بدليل انه الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان
بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت
انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد
وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره لم يصلح ان يكون
نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود جزء من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود
الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون
البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل
جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه
ورأيت بخط شيخي رحمه الله قال ان في قوله رحمه الله يستصحب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بلا دليل
لان الموجب للوجود او العدم اوجب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى
موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا
تستغني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزءا فجزءا فتحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها فالشيخ تعرض
لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك
في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الخصم مع الشك فان قيل لما كان البقاء امرا حادثا يستدعي الثبوت لابد
له من دليل وسبب كالثبوت لابد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم
المزيل قلنا بقاء الوجود في الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت
بايجاده الا ان للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل
على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا وذلك لانه اذا ثبت
ثبوت انسان او بناء دار كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى
على ما عرف في مسئلة المتولدات فاما بقاؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد
القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى
بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم
يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا بعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير فان قيل
انه لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به بالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني
حجة في الشرع كما يثبت فيصح الالزام به على الغير كما يصح بالقياس قلنا لا نسلم ان كل ظن معتبر في الشرع
بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل
قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري
على الغير قوله الا ترى توضيح لقوله الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى ان استصحاب
العدم مثل استصحاب الوجود وذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا
دليل وذكر ان الاستصحاب في المعدوم والموجود ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه
ولا ينفي حدوث علة موجبة ولا ثبوت الوجود بعد ما يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما يعدمه الا ترى ان عدم
الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك في الحال
لا لحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى لعدم ما يزيله

ولا يمنع

ولا يمنع حدوث ما يزيله وصحة الانسان بعلتها لا توجب البقاء ولا تمنع طريان الموت ففي هذه الجملة
اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثابتة في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائه عن
الدليل في بقائه كان محتجا بلا دليل قوله الا ترى ان البيع توضيح لقوله وهذا لا يشكل لما ذكرنا اشارة
الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة
والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه
بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء الملك مؤبد وكذا حكم اخواته من
النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا و
توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك شهرا او سنة او توضأت على ان يثبت الطهارة الى
وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام
مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام
وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب الان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل
المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق الثابت للنكاح والحدث للطهارة
فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأبيد وكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير ثم
الشيخ ذكر في باب النهي ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد
وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا يتراءى تناقضا والتفصي عنه ان المراد
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على
وجه يحتمل طريان القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت
الملك لا يحتمله ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال ولذلك اي ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة
عندنا وهو ملزمة عنده قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعني عبد الغير ثم اشتراه منه انه اي العقد صحيح بالنسبة
الى البائع على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني في
موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل احد من المتعاقدين لا يعدو قائله اي لا يتعدى ولا
اما البائع فلانه في قوله بعت هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا
لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله وهو حر فليس مبني على دليل كالاستصحاب فلا يتعدى الى
البائع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البائع وذلك لا يجوز ولا يقال لو جاز
لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه لانا نقول
انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان
العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في نفسه وان لم يكن متعديا
الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعى عليه وعوض عن الحق
في حق المدعي ثم الولاء لا يثبت لاحدهما لانه كان في زعمه انه حر الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق البائع فالولاء
موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فان البائع يقول انا ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري فله
ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البائع فالولاء له فيتوقف الولاء الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه
فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا
فاذا صدقه ثبت منه كذا في المبسوط وعلى قوله اي على قول الشافعي قول البائع يعني قوله بعت يرجع

الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث او نحوها يبقى بذلك الدليل
فيصلح حجة على خصمه وهو المشترى فاما قول المشترى هو حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس له دليل
على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وذكر في الوسيط للغزالي لو شهد بحرية عبد غيره
وردت شهادته او لم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاء واشتراه صح في المعاملة واختلفوا في حقيقته منهم من
قال هو بيع من الطرفين فانه المشترى لما قال اشتريته منك كان مقرا له بالملك وهو رجوع عن الشهادة السابقة
فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مواخذة المشترى بعتقه ومنهم من قال انه
مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حر بعد الشرا كان ما ياخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في
حق البائع وفداء في حق المشترى وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشترى خيار المجلس
والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليتملكه بل ليخلصه عن الملك فاما ثبوت الخيار للبائع فيبنى على ما ذكرناه ان
قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع يثبت له الخيار قوله
واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فكذا الاستدلال بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع
فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يلحق الحادثة بكل واحد منهما وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا
دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل
الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد داخل في الاسرا وكما في قوله عليه السلام ليس فيما زاد
على الخمس شئ الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها
فلشبهها بالقسم الاول تدخل في المغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين
اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك ونحوه اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل
لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد فان قال دليله تعارض
الاشباه قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا
وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول لم لا تعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان
قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون شك لان العلم مع الجهل لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحقه بما عرف نوعه بدليله
وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كما هو معذور
في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فحاصله
ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن
اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا
هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات
وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل ولم يوجد ولئن سلمنا
انه ثابت بدليل وانه دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال لم لا تعلم الى آخره وذكر في بعض الشروح في قوله الشك حادث فلا
يثبت بغير علة ان كل حادث يفتقر الى سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل في المغيا
من الغايات دخل بدليله وما لم يدخل لم يدخل بدليله فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليلا

دخل

الاخوة وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول
في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثمة في نفس السؤر
احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح وليس كذلك هاهنا قوله
واما الذي لا يشتغل به اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يشتغل بنفسه في اثبات الحكم بل يضم اليه وصف
آخر ليقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله
في مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم
الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل وهو قوله لانه مس
الفرج متعلق بالقول وهو قوله وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس
على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه علي
رضي الله عنه لا ابالي مسسته او انفي وقيل لا ظاهرا اي لا فيما جليا ولا باطنا اي لا فيما خفيا
معنى ليس هذا بقياس ولا استحسان ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه يعني هذا قياس بلا مقيس عليه
لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مثله مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع
بين الفرع والاصل باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع علم يعتبر انضمامه اليه فلم يبق
الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع به وكذلك قولهم
اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل كتابته
عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالذي ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف
وسواء اي بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا والعوض
في الاعتاق مانع عن جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير
المكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا قوله واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف
الذي يكون مختلفا فيه فكذا اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد
او لم تكن وعند الشافعي يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بني الاعمام وفروعهم بالاجماع
لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة
والاخوات وفروعهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد ثم انه
لو اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة
عندنا وعنده لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه فاذا علل في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك
بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وعكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان متفقا عند وجود الملك يتادى به
الكفارة عندنا كما اذا اشترى اباه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق
في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى
الكفارة على عدمه وعلى وقوع العتق في الملك فيحتاج الى اقامة الدليل في منع الخصم اياه في ذلك ثم يمكنه
هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا وكذا تعليلهم لبطلان
الكتابة الحالة اي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر تعليل
بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت

يمنع جواز الصرف الى الكفارة ويمكنه الاستدلال

او موجبة ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح
له الاستدلال لجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان
الاستدلال به فاسدا او ذكر وجه آخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وعندنا ان صحة التكفير باعتاق
الاخ عندنا ليس كما قال الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد
الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء
بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصدي في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على
ما بيّنا فوقه واما الذي لا يشك في فساده او لا يشك في فساده فمثل قوله ان البيع الى ان ما ذكر
في الكتاب ومثل قول من قال في ازالة النجاسة بغير الماء مائع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد
فيه السمك فاشبه الدهن والمرق ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينقض
به الطهارة كالرعد ومثل من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس آلة الحرث فاشبه مس الفدان وقال
طويل مشقوق فيه لا ينقض الوضوء كمس النعل وفي قولهم ان السبع كذا اشار الى انه لا بد من رعاية
هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قراءة الفاتحة ركن للمنفرد وللامام وللمقتدي وعلى العاجز عن الفاتحة
ان يقرأ سبع آيات من القرآن متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن سبّح وكبّر
وهلّل بقدر الفاتحة كذا في المختصر وهذا اي هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى
فطانة فانه لا مناسبة ولا مشابهة بين غسل الاعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين
منح المسح والقراءة في الصلاة وكذا بين الطواف وقراءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها
معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس من السلف وانما احدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا عن طريق
الفقهاء فالاشتغال بامثاله هزل ولعب في الدين قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وسائر انواع
الاقيسة الطردية الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال الفقه
النفيس ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوى والاحكام ومناط شرائع هذا
الدين الرفيع بل هي صدّ للمبتدئين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وقد كانت هذه الانواع
مسلوكة طريقها من قبل يجري النظار على سننها ويناظرون عليها غير ان زماننا قد غلب فيه معاني
الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد نبّهنا على معاني
الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون في اصول الدين
فالاعراض عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنّه
واما الاحتجاج بلا دليل الى آخره اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان لله حكما في
هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها فاما اذا قال
اعتقدت وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة نفي الوجوب او اعتقد ان لا حكم لله تعالى في هذه الحادثة
من وجوب فعل او تركه يجوز ان يقول ليس على المجنون والصبي زكوة ويجعل ذلك مذهبا ويدعو
غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالبه الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي
بلا دليل في غير موضع المناظرة قال صاحب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا
عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله وقد جعل حجة بعضهم
للنافي يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه وقال بعض اهل العلم يجب

على النافي

على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا
موجبة والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته
بدليله هكذا ذكر في التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهبا للشافعي
فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك و
المنقول من الاصحاب ما بيّنا ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون
حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لا في الابقاء ولا في الاثبات ابتداء وهو قول
الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان
يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان يناظر غيره فيه ويدعو الى معتقده الا بدليل تمسك الفريق الاول
بالنص وهو قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم الآية فانه تعالى علّم نبيه عليه السلام الاحتجاج
بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الآية وبالمعقول وهو ان النافي متمسك
بالظاهر اذ الاصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع
ان اقامة الحجة على من يدعي امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او حقيقة لا
يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام
هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز وكذا القول في الدعوى قول المنكر واقامة
البينة على المدعي لان المنكر هو المتمسك بالاصل الظاهر والمدعي يدعي امرا عارضا فكذا النافي متمسك
بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعي امرا عارضا فلا بد من اقامة الدليل عليه
يوضحه ان اقوى الخصومات في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون
بحجة سوى ان لا دليل على النبوة ولان معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم
لان العدم ليس بشيء والدليل يحتاج اليه لشيء هو صدد لوجود عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتج
المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعي النفي و
الاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود او العدم بالدليل فاما في الشرعيات فمدعي الاثبات
يدعي حكما شرعيا في الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل لكن النافي ينكر
وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل واحتج الفريق الثالث بان العدم
حجة على من ليس عنده دليل الوجوب والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان
العدم احتمل التغير بدليله وهو يدعيه وقول الآخر عندي دليل محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون
فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه ووجه قول الشافعي رحمه الله
ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليله يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب
بقاء العدم الى ان يعترضه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة
على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة وحجة
الجمهور النص وهو قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم
قل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود و
النصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت
انه لا بد للنفي من الحجة وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا

من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة من احكام الشرع كوجوب
صوم رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل من الخمر حكم الشرع كثبوت الحل في الخل والاحكام
لا تثبت الا بالادلة لانها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من نفي او اثبات فعليه اقامة الدليل ولا دليل
لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يكون اثباته ذلك كقول الانسان لا شيء ليس بشيء
ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا فان قيل
قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات
قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم با
انتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير والتحقيق فيه ان يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين
او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال انا متيقن بالنفي
فيقال يقينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركنا
لشاركه فيه العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا بانتفائه ضرورة وان لم يعرفه
عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ
جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره وان ادعى المعرفة عن نظر و
استدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه قال الغزالي ويلزم من اسقاط الدليل عن النافي
امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم
الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز احد عن تعبير
المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه ليس
بعاجز وما يجري مجراه فوقه ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا
دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل
لنفي الخمس وقوله لانه ذكر جواب السؤال اي لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك قلت
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس لانه بمنزلة الماء وهذا اشارة الى قياس مؤيد لانا اخذنا خمس المعادن
من خمس الغنائم وانما يجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين
بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع
قهرا اخر على ذلك الموضع فلان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد الاثر بخلاف القياس فعلم به
ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلا دليل
اقام الشيخ دليلا اخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم
بالادلة ومعرفة الحجج تفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال الناس فان بعضهم
يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار تعالى في قوله وفوق كل ذي علم عليم فمع هذا التفاوت
واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدلائل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير ولهذا اي ولدلالة
فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اي الاحتجاج بلا
دليل من صاحب الشرع لانه محيط علما بالادلة الشرعية لانه هو الواضع للاحكام والواضع للدلائل
فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على العدم ومن شرع في العمل اي احتج بلا دليل وقع بابه على من
اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتج بعدم المعرفة بالموجب لا لحصول المعرفة بالنفي بسبب

ولم يحصل معرفته بالنفي عن ضرورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد اذ ليس
بعد الاستدلال شيء سوى التقليد ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اي جوز العمل بلا دليل
اضطر الى التقليد اي الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه
ابتداع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه يحتمل على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتامل وتمييز بين كونه
حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك ان هذا النفس باطل وليس بحجة لان
فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء والمحتمل لا يصلح حجة ودليلا ولهذا رد الله تعالى على الكفرة
احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الدعوة والسماع من غير نظر واستدلال وليس اتباع الامة صاحب
الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين
النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول
الرسول وقبول قول المفتي والشاهد بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم
الحجة وقد قامت الحجة ههنا وتبين بما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل
على المدعي لانه مثبت ليس بشيء فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البينة على المدعي الا انه
جعل البينة حجة المدعي واليمين حجة المنكر المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل
فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما الزم
المدعي ان يثور دعواه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل
ورود الشرع لا حكم في حقنا نفيا او اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض و
الانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا
في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لا صدقة الا عن ظهر غنى لا زكوة
في المعلوفة ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة واذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير
دليل كما في الميراث واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة
عليه بوجه لكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار
المعجزات الدالة على نبوته والله اعلم واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع
في بيانه وقال باب حكم العلة اي القياس واشار بقوله الى
تعلقهم بما تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس
فتعديته حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام سرا والاجماع ولا دليل فوق الرأي وانما قال الحكم
الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في
التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما نبينه فان قيل
انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى الفرع وذلك يقتضي ان
يتوقف القياس عليها وان تكون متقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها
عنه وتوقفها عليه وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها قلنا المراد
من كون التعدية شرط القياس اشتراطها كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون
صحيحا في نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة للصلوة
اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتيج الى القياس لحصول

المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبًا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس
فيصلح شرطا ويمكن أن يجاب بان المراد من كون التعدية شرطا للقياس انها شرط للعلم بصحة القياس
لا شرط لنفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها كالشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا
وكذا الطهارة للصلوة وقد ذكرنا في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد وجائز عند
الشافعي يجوز عنده أن يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز أن لا يفيد
تعدية ويكون مقتصرا على محل النص مثل ان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين
علة والتعدية من ثمراته وهذا بناء على أن الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف
لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع والنص معرف
لثبوت الحكم بها لا بالعلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق
الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة للحدود
والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعديته وعندنا الحكم في محل النص ثابت
بالنص دون العلة لانه في اضافته الى التعليل ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف
مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية فكان لغوا على ما مر بيانه
قوله واذا ثبت ذلك اي ان حكم التعليل التعدية قلنا ان جملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله
ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام الاول اثبات الموجب او وصفه والثاني اثبات الشرط
او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة
الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه ويجوز
ان يكون الباء الثانية مع متعلقها في محل الحال وتصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم
معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة وعبارة شمس الائمة في بيان القسم الرابع
والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته أهو مخصوص على المحل الذي ورد فيه النص أم تعدى
الى غيره من المحال التي تماثله بالتعليل والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لا خلاف بين الفقهاء أن
اثبات سبب او شرط او حكم بالرأي ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات
الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط
بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان تتعدى السببية او الشرطية
الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين واصحاب الشافعي
الى انه لا يجوز وهو مذهب عامة اصحابنا وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا
منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا
لم يوجد له في الشرع اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل
للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم
النص بالعلة كما هو مذهب مخالفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأي ابتداء ولا التعلق
حكم النص بالعلة فيها لانتفائه فيبطل التعليل لفوات حكمه وانما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع
مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس لا للاثبات ابتداء وفي اثبات الموجب وصفته

اي او صفته ابتداء اثبات الشرع بالرأي اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب
لما لم يكن بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأي
ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة وفي اثبات الشرط وصفه ابتداء
ابطال الحكم ورفعه لان الحكم لما كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل
وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف
الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا
للحكم كاثبات اصل الشرط قوله ونصب احكام الشرع بالرأي باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث
اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد
ويجوز أن يكون في تتمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط
رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأي بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط
ايضا به وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث وبطل التعليل لنفيها اي لنفي هذه الاقسام ايضا كما بطل
لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا او يدعي رفعها بعد الثبوت فان انكر ثبوتها فان
حال من لم تشرع اصلا فلا يمكن اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان
ادعى رفعها بعد الثبوت فكذلك لان النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا ولقائل ان يقول النفي حكم شرعي لما
مر بيانه فيجوز اثباته بالتعليل ويمكن ان يجاب عنه بانا بينا فيما تقدم ان الحكم بالنفي يصلح حكما شرعيا
ولم ندع ان نفي الحكم امر شرعي والفرق بين الحكم بالنفي وبين نفي الحكم ظاهر ولم يذكر الشيخ هذا النفي
لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها وجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية
اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم
والقطع على الزاني والسارق حكمين احدهما ايجاب الرجم والقطع والآخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب
الرجم والقطع فيجوز لنا اذا عقلنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان نجعل ذلك الغير سببا
ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان نقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة
في اللواطة فنجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم الاصل
بالمعنى الذي بني الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام
لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري القياس
في الجميع قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر
لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد
به الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول
وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلثة الاول لا يثبت شيء كما في الفصل
الاخير بل يعرف به السبب او الشرط كما يعرف به الحكم وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط
لانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد
لا بد ان نقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا و
حينئذ يكون الموجب للحد ذلك المعنى المشترك دون خصوصية الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان
الحكم لما استند الى المعنى المشترك انتفى ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان
خصوصية

القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس فى الاسباب والشروط ينافى بقاء الحكم فى الاصل
بخلاف القياس فى الاحكام فان ثبوت الحكم فى الاصل لا ينافى كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع
فان قيل الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير فى الحكم بل تاثيره فى علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من
الوصفين قلنا هذا فاسد لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة
وهو جهة واما تقرير القسم الاول اى بيان مسائله فقد قيل لم اى اختلافهم فى حق اختلاف الفقهاء فى ان الجنس
بانفراده هل يحرم النساء ام لا هذا اختلاف اى اختلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته اى اثبات كون
الجنس موجبا للحكم بالراى لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نعينه بالراى لان من ينفى انما يتمسك بالعدم
الذى هو الاصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له
حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لنفى العدم به فظاهر البطلان وانما يجب الكلام فيه اى
فى الموجب او فى ان الجنس بانفراده يحرم النساء باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان الثابت بهذه
الاوجه كالثابت بالنص فقلنا فى مسئلة الجنس كذا يعنى اثبتنا سببية الجنس بالاستدلال لا بالتعليل
فانا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس
يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا وبالاجماع فان من
باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم المشترى ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل خال عن العوض
فى عقد المعاوضة وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما مر بيانه فى باب القياس
ووجدنا هذا الحكم اى تحريم الفضل هكذا ثبت بشبهة حقيقته بالخبر وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن
الربوا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة
حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة
لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقى الذى هو المانع عن الصحة وقد وجدنا فى النساء شبهة الفضل
هى الحلول فان النقد خير من النسيئة وهو شبهة المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينتقص الثمن اذا كان
حالا ويزداد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزداد عند فواتها ولا يقال
هذا فضل من حيث الوصف فينبغى ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة لانا نقول انما سقط فى الشرع
اعتبار التفاوت من حيث الوصف يعنى ان يجعل فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز
متعذر عنه فاما ما حصل بصنع العبد فمعتبر وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان من
تزوج ... وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الا حجة تيسيرا ... ما ذكرنا الحنطة
الغلية بغير الغلية فان فيهما تفاوتا من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز بيع
احديهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتا ايضا لكن لما كان بخلق الله تعالى جعل
عفوا وجاز بيع احديهما بالاخرى فهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة
العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة
حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شطر العلة وشطر العلة
له حكم الوجود فى نفسه وحكم العدم من حيث الشطر الاخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود
فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما كالحقيقة فمن تعلق عليه الحقيقة فاثبتناه
بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النساء عند وجود الجنس الذى هو احد وصفى علة الربوا بدلالة النص

اليه م

بينهما كم

بينهما كم حتى م

شطر العلة وشطر العلة ص

او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية
القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية الجنس لحرمة النسيئة وتحقيقه ما ذكره الامام البرغرى
ان فقه هذه المسئلة يبتنى على ان الشرع اوجب بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا بكيل ويدا بيد وتعيين
اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث
النقدية لان النقد خير من النسيئة فاوجب التسوية من وجهين احترازا عن هذين النوعين من الفضل
وعلق هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى اخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد
ان يكون يدا بيد ولا خير فيه نسيئة فاسقط احد الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو
الجنس وحكم ببقاء الحكم الاخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الاخر وهو الكيل فعرفنا
ان حكم النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من
وجه وهو فضل النقد على النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه الاموال متساوية المالية من وجه وهو من
حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه لما اوجب هذا الحكم تعدى به الى الجنس المسوى
بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات
التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث
الصورة فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس
المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى وهذا كله لان باب الربوا مبنى
على الاحتياط ويتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد متعلق
بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكانا علة واحدة والحكم الثانى متعلق بكل واحد من الوصفين حيث
لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فان كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به وقوله وكذلك فعلنا فى السفر
اى كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا
لا بالتعليل فان النبى عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض اى
التصدق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق
بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب
الشرع وقوله محض احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كالابراء عن الدين فانه وان لم يتوقف على القبول
لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك ولان القصر تعين تخفيفا بعد السفر من اسباب التخفيف
الرخصة كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متعينة فى القصر فانه لا تخفيف فى الاكمال فى مقابلة القصر
بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره بخلاف الفطر فى السفر فان جهة التخفيف غير متعينة فى
الافطار لان فى الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيتخير اى المسافر بين شاء ولان التخيير على وجه لا يتضمن
رفقا اى يسرا او دفع بعض الشئ ودفعا اى دفع المضرة ونفعا من صفات الالوهية فان الله تعالى يفعل
ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار الا اذا كان له فيه رفق و
نفع وفى اختيار الاكمال الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس فى القصر فلان اختيار اطلاقا
فلا يثبت للعبد على ما عرف بعض فى باب العزيمة والرخصة فهذه اى المعانى التى ذكرناها اوجبنا كون السفر
مسقطا لشطر الصلوة لا بالتعليل بالنصوص وليس باقيسة وفى هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل
الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة واما صفة السبب اى اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم

بين الاموال م

التخفيف م ام

لا يتعلق ثواب ليس فى القصر

المقدم
وعدم اشتراط بالنص

في الانعام انشترط لوجوب الزكوة ام لا فعندنا يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند
العامة نشرط فلا يجب الزكوة الا في المال للتجارة او السائمة وعند مالك لا تشترط فيجب الزكوة في اموال
القنية والابل المعلوفة فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل على اشتراطه كتمسكه لعدم اشتراطه باطلاق قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقوله عليه السلام لمعاذ خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة شاة وفي
من الابل الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل العوامل صدقة
ليس في البقر المثيرة صدقة وفي خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار ومثل صفة الحل
في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل تثبت بمطلق الوطي حلالا كان او
حراما وعند الشافعي لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بالزنا فلا وجه للتكلم فيه بالراي بل نرجع فيه الى النص
والاستدلال فانه اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم الآية ونحن جعلنا الزنا
سببا بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الآية وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد وهو الاصل في
استحقاق هذه الحرمة مثل الوطي الحلال فيلحق به بالدلالة كما في بيانه في اخر باب النهي ومثل اختلافهم
في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فعند الشافعي
هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما تجب في الخطا وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين الحظر
والاباحة فلا تجب في القتل العمد فنتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة انها
سبب بصفة الانعقاد ام بصفة القصد فعنده هو سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في
المعقودة وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس لانها
حرام محض فنتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض و
قد تعلق به الكفارة لانا نقول حاصل الفطر المحرم في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الا
مساك والامساك فعل فكان تركه وابطاله مهلوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك
وهو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا
محضا بل هو دائر بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وقد مر الكلام في المسئلتين في باب النهي فوقف
على احكام النظم فوقه وأما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية اى اشتراطها لحل الذبيحة
فعندنا هي شرط فلم تحل متروك التسمية عمدا وعنده ليس بشرط بل الشرط الملة لا غير ومثل صوم الاعتكاف
فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست
بشرط بل الشرط هو الاعلان ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فانه عنده قيام ملك النكاح
شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة وعندنا
شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة ما دامت
في العدة لم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق
لبقاء الحل عندنا وبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستردها فانه من الكتاب بالرجعة بغير رضاها
ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان
التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لا بالنكاح
ملك النكاح شرطا لانعقاد اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرناه اولى لانه المذكور في التقويم والاسرار
فهذه شروط لا طريق لنفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل الرجوع الى النصوص واشاراتها

بمثل

تحل م
الواصل م
مشروعيتها
اي م
الاني آخرها م

وكذا لا يمكنه في اشتراط التسمية لحل الذبيحة تمسك بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي اشتراط
الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او بقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم لا
اعتكاف الا بالصوم وفي اشتراط الشهود بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وفي وقوع الطلاق على
المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وباستدلالات قوية
عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس والاختلاف في الصفة اى صفة الشرط
مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي
حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في
الجمع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة
العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف فلا يمكن اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا
نفيهما بالراي بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فان عبارته تدل على
اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا في الرجال ونتمسك
في نفيهما باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وباطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
وكقولنا الوضوء شرط بغير نية يعني الوضوء شرط لصحة الصلوة بالاتفاق لكن بدون صفة القربة
حتى صح من غير نية وعند الشافعي هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذه
الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من نفيها بعموم قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ونحن
نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوة فلو كان
يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارادتها في الوضوء فلما لم تشترط علم ان صفة
القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى
والقيام بحضرته فوقه وأما الاختلاف في الحكم فالركعة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي
هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فانه اثبت شرعيتها تمسك بما روي عنه عليه السلام انه قال الصلوة
الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري عن النبي عليه السلام
من احب ان يوتر بركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر
انه عليه السلام كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الآخر وبما روي عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام
نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزت ركعة قط وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط
شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشطر بعذر السفر فلما لم يسقط مع قيام
العذر علم انه انما امتنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط
لما لم يكن ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب
الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم
واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه
بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لانها
صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها
عن قضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه
وجعله مشروعا بالقياس والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول

من ضيافة الله تعالى فلا يصح اعتبار به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عندنا في
لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم ياكل
فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد
مر بيانه في باب تعجيل المامور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم
مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام
ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها وقوله عليه السلام اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع
عضاهها او يقتل صيدها وقوله عليه السلام من قتل صيدا بالمدينة فخذوا سلبه يدل على ان لها حرما مثل حرم
مكة كما قال الشافعي وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش فيسكونها وقوله عليه السلام
لابي عمير يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يلعب به وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على
انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام
وسنية اشعار البدن وهو ان تضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ
بذلك لانها اعلم بانها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة او بقرة تنحر
بمكة وتقع على الذكر والانثى ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة رح وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف
ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لا يضر وقال انه في هو سنة فلا يمكن فيه بالرأي بل المرجع فيه الاخبار
وفعل النبي عليه السلام وما روي انه عليه السلام اشعر البدنة بيمينه يدل على كونه سنة وما روي عن ابن عباس رضي
انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر وما روي عن ابن عباس في
رواية اخرى وعائشة ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله عليه السلام كيلا تنالها ايدي المشركين
يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها والاصح
انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رح اشعار اهل زمانه لانهم كانوا يستقصون
في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدن بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا الباب على
العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله واما صفته اي الاختلاف في
صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي
في معرفته فذهب ابو حنيفة رح الى انه واجب تمسكا بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلوتكم
الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا فذهب ابو يوسف
ومحمد والشافعي الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا وهو قوله عليه السلام ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر
والضحى والاضحى اي الاضحية وفي صفة الاضحية اي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة
بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي هي سنة تمسك الفريقين بالسنة دون الرأي فتمسك
في الايجاب بقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن
مصلانا وهو تمسك في نفي الايجاب بما روينا وفي صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد و
عند الشافعي هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي فاوجبها الشافعي بقوله تعالى يوم الحج الاكبر فانه
يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله العمرة واجبة وقلنا انها سنة بما روى جابر عن النبي عليه السلام
انه سئل عن العمرة أواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لك وبما روي عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام
انه قال الحج جهاد والعمرة تطوع وغيرهما من الاحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التاكيد قوله

وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء ولا خلاف ان الرهن عقد وثيقة
لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب
الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق
الحبس وثبوت اليد لكنهم اختلفوا في صفة الحكم اي اليد الثابتة له فعندنا يحكم يد الاستيفاء والحبس ثابت
بصفة الدوام حكما اصليا فلو هلك في يده تم الاستيفاء وسقط الدين بقدره ولا يكون للراهن
حق الاسترداد للانتفاع كما في حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي ليست بحكم يد الاستيفاء بل ثبوت حق
والحبس لتعلق الدين بالعين بطريق التعين لماليته بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضمونا وكان
للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق
الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن عن مزاحمة الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليتحفظ محل
حقه ليوم حاجته ويثبت له في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع
في قضاء حقه اذا لم يوفه الراهن على حال آخر ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن
في عقد آخر لنعديه اليه بالقياس ولكنا نرجع الى الاستدلال فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب
الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين
محل وبعد الرهن بقي كما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بيعا وايفاء
الدين من ثمنه وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبها ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقائه
في الذمة الاولى فيحصل معنى التوثق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثق
بتعيين محل مع بقائه مطلقا في غيره واذا ثبت هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع
المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة
لحق الزوج لان حقه في ملك الوطء ولا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول عليه السلام
الرهن محلوب ومركوب وانه ليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن فثبت انه للراهن ونحن نقول الاحكام
العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة
معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه ينبئ عن
الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محتبسة فجعلنا موجبه احتباس العين
بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا
شرعا واما الاستدلال بما ينطرح من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبنا فان موجبه ضم ذمة
الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة
اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ
يصير الثابت حقيقة ثم ما هو المقصود من الدين وهو المطالبة فجعل اصلا في عقد الكفالة ليكون من صلته
الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابدلا ما هو الاتباع
والفروع في الاصول لجعلها اصولا في التوثقات فان قيل ما معنى الوثيقة في هذا اليد من اي وجه
جعلت وثيقة قلنا معنى الوثيقة في اثبات شيء زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ما كان
فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى النقد من محل آخر وهذا هو المتعارف
فيما بين الناس انه متى صار الانسان محبوسا عنه بدين يتسارع الى فكاكه بايفاء الدين واليد

على هذا المحل من حيث يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير مخصصا فاذا ثبت لم المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت بذلك من حيث الاول ازداد التوثق للاول به فهذا تقرير معنى الوثيقة وحقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل فاما ذكره الخصم فلا ينبغي عليه اللفظ ولا تستدعي ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم ياتي بعد عقد الرهن وكذا تعيينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل آخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا يخلو العقد عنه بعد تمامه فوقه

وفي كيفية وجوب المهر وجوب المهر من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمراة وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا للمراة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع ويتفرع منه انه تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تاكد المهر وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب شيء ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كما لا يجب بالعقد وقال بعضهم يجب المهر بالدخول وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها مهرا ويبتني عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه وعند الشافعي التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعواض ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل فيه يتعدى الحكم منه الى المتنازع فيتكلم بالاستدلال من النص او الاجماع فقال الشافعي المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم بين المتناكحين فكانا هما الركن في العقد وكونهما يتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد ولهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان في معنى الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه يثبت للزوجة عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض واذا نفي ولم يشترط لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة الفرض كالنفقة ونحوها اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عن عوض البضع فيتاخر وجوبه الى حين الفرض ويستحق الفرض لئلا يخلو البضع عن مال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع ولم حكم الاجزاء او حكم المنافع وكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا ولنا ان حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان للاب ان يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال ليحصل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلا للملك بالمال وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل وهو حق الله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو تحصيل النسل

سبب

عقد حرس

الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد او عقر وان رضيت به المراة ولو كان البضع محض حق المراة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم تعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع يثبت الاباحة وان لم يكن لا يثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع يتعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما تعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا يتعلق له بالسبب فعمل رضاها بالاسقاط لانه حقها على التمحض فوقه

المال

في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء حق المراة على التمحض مم

وفي كيفية حكم البيع اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه اشير في الكتاب وفي قول يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى الى آخر المجلس فيثبت على القول خيار المجلس لكل واحد منهما ولا يتعرف اثباته ولا نفيه بالقياس فرجع الشافعي في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن النافذ اللازم والحديث الذي رواه لم يحتج به بين الصحابة بعد ما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيافته او هو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متبايعين وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازا لا حقيقة ولا يلزم اختلاف الناس يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالراي وهو حكم لا مدخل للراي فيه فوقه

الصفقة عند العرب عبارة عن النافذ اللازم

ظ لم يحتج به

من جملتها

لانهم لم يختلفوا في جواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم وانما اختلفوا في صفة حكم النهي اي اختلفوا في ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للمنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم او يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالراي اي حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس ثابت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا ومقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلي به داخلا تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين ان ينتهي فيثاب وبين ان يباشر فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر في باب النهي فوقه وانما انكرنا هذه الجملة اي انما نجوز استعمال الراي في هذه الاقسام الثلاثة اي في هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد له اي لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليله ذلك الاصل وتعدية حكمه اليه فاما اذا وجد فلا باس به اي باستعمال الراي فيه واثباته بالقياس الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اي في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة في بيع الطعام بالطعام اي بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالراي فقال الشافعي يشترط التقابض فيه اذا اتحد الجنس او اختلف بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او بان باع كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مال لا يجري بينهما ربا الفضل فيشترط قبضهما في

بين م

المنهي عنه

المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط التقابض في اتحد الجنس او اختلف لانها
مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم
وانما صح التكلم فيه بالرأي لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف وقد وجد للجواز بدون
التقابض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع فاذا وجد
مثله في غيره اي وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض على ما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا فان قيل
قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من
الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع
الامة فيعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذا وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل
وهو الناسي فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع قلنا لم يشترط الشهود من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود
فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار
خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في الشرع بهاتين الصفتين لنعلل ذلك الاصل فنعدي الحكم
به الى الفرع واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعل كالمسمي حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام
تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم وكما جعل الناسي في الصوم كالمباشر لركن الصوم حكما الا بالنص وهو قوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل
مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز
فكذا هنا الا ترى ان من ادعى متصلا بقوله اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فحاصل
الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز
عند وجود شرائط التعدية وبما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول القياس
فيه لا اصل عليها لا لانها ليست بمحل للقياس واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره
فعلى وجهين في حق الحكم في القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منهما
مبني على الرأي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر ثم الحكم اذا
تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن جليا
سميناه استحسانا

باب القياس والاستحسان

الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي
اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح ما سنبينه في قوله وكل واحد منهما على نوعين اي كل واحد
من القياس والاستحسان على نوعين باعتبار الاثر والاثر قد يكون قويا وغير قوي صار كل واحد على نوعين
باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي المعنوي
وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتيهما فان
القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص
والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه وكل واحد منهما في مقابلة الاخر على وجهين
فيما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان والثاني ما ظهر فساده اي ضعفه
لانه اذا ضعف مقابله الاخر فسد والمراد من الضعف والفساد هنا واحد كما يشترك صحته و
اثره اي الضمة اليه وخفي وهو المؤثر في الحكم في التحقيق فانه به فاذا ظهر وصار اجماعا على مقابله

ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كما ذكرنا فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس
استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس
الخفي لا الظاهر قلنا ظهور اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس
الذي ظهر فساده كما في سائر صور القياس والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان في مسئلة
سجدة التلاوة اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى انفسهما الا انه انضم الى وجه القياس معنى
ادق من وجه فقوي به وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد فبالنظر الى وجهي القياس و
الاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اقوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر صور
القياس والاستحسان وبالنظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فترجح
وجه القياس وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يندفع به سؤال الخصم فافهم واعلم ان
بعض الفقهاء وهم من السلف طعنوا على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس بالاستحسان وقال حجج الشرع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة
واصحابه انه من ادلة الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة
الشرعية بالتشهي لاتباع هوى او شهوة نفس فكان باطلا قال ان القياس الذي ترك بالاستحسان
ان كانت حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب
الترك وما الاشتغال به كبحث وانهم قد ذكروا في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف
يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التعصب والعداوة
ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع وكذا ذكر الطعن في غير رواية
وقدح فيهم بغير وقوف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او
عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا ما اشار الشيخ في هذا الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن
حقيقته دفعا لهذا الطعن فقال بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان
عندنا احد القياسين واختلف عبارات اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة قال بعضهم هو
العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكنه لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان
الثابت بدليل آخر غير القياس مثل الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة الا ان يخصص ما سنذكره
وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وهذا اللفظ وان عم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى
ان الاستحسان تخصيص العلة وانه ليس بتخصيص وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي ان الاستحسان
هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول
عن الاول ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن الناسخ الى المنسوخ استحسانا
وليس كذلك ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة في بعض المواضع تركنا الاستحسان بالقياس
لانه يصير حينئذ كانه قال تركت القياس الاقوى والدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب
عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وضح ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار
ذلك المجموع اقوى من الاستحسان ولذلك ترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الا
هو القياس الخفي وانما سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون
الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقي الاسم

رحمه الله

وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكنه لما لم يترجح عندي ما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان حينئذ هو القياس واعلم ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة الاستحسان بالاثر او الاجماع او الضرورة لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالرأي فانه ترك القياس بالتشهي عندهم فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله اما الاستحسان اي الاستحسان الذي وقع التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين لا ان يكون قسما آخر خارجا عن القياس بالتشهي من غير دليل ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين للعمل به اذا امكن لكنه سمي به اي احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به لترجحه على الآخر قال شمس الائمة فتسميته استحسانا للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات للتمييز بين الطرق لمعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علماؤنا استعملوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فسمي بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء عادة فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن وابانة المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه فانه قال انما غرضنا ههنا اي في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام لا بيان جميع الاستحسان [illegible] انه الوجه الاولى في العمل به آخر ظاهر الكلام يوهم ان العمل بالقياس الذي عارضه الاستحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل بالطرد جائز وان كان الاثر اي العمل بالمؤثر اولى من العمل بالطرد وليس كذلك فان شمس الائمة ذكر في اصول الفقه ان بعض المتاخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا قال شمس الائمة وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا انا استقبحنا ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف ساقط في مقابلة الاقوى وقد ذكر الشيخ بعد هذا بسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التعدية وقال فصار هذا باطنا يعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه و[illegible] هكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الآخر وجب العمل به وسقط الآخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاولى في العمل به انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالآخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا

في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد الاثر جاز العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالعمل بالاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان لا ينقاد له اللفظ اولى من حمله على المناقضة وقوله والاستحسان اقسام يعني ليس الاستحسان مقتصرا على ما ذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام تقسيم انواع العلل اذ نحن في بيان حكم العلل قسمنا الاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كما بينا وهو ما ثبت بالاثر الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى الاقسام فتشبيه ولو لم يذكر لفظ هو ومنه فيما بعد لكان اوضح مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي فان القياس يأبى جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد وهو لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يأبى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف مع الخروج وعن [illegible] الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واليه اشار ابو حنيفة حيث قال لولا قول الناس لقلت يقضي يعني رواية الاثر ومنه اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجماع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم فانه عدم من كل وجه فلا يتصور عقده لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان بالاجماع ينتفي جهة الخطأ في القياس كما ينتفي بالنص فيكون واجب الترك [illegible] الامة على ما فيه تعامل لا محدود له على القياس فان قيل الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلنا قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج منه الماء اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب ثم بين وجه تسمية الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه سمينا الذي اي الشيء الذي ضعف اثره قياسا وسمينا الشيء الذي قوي اثره استحسانا وذكر الاسم الموصول بتأويل الشيء العلة ولو قال سمينا الذي ضعف اثره او سمينا التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه ويلزم عليه انه قد يقع

الذي ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه وقدمنا الثاني وهو الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا وقد
ترجح الباطن بقوة اثره حتى وجب الاشتغال بطلبه وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو القياس حتى
وجب الاعراض عنه قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار
العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس وكالنفس مع القلب
فان القلب … ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب
اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح
وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه قوله ومثال ذلك اي مثال
تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف اثره وهذا في الحقيقة مثال القسم الاول
من القياس والقسم الاول من الاستحسان ان سور سباع الطير كالصقر والبازي وان كان نجسا
في القياس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سورها نجسا
وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع كذا اعلم ان مشايخنا عللوا نجاسة سور سباع البهائم
بان لعابها يتولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السور نجسا ايضا ويرد عليه ان اللحم ان كان نجسا
لذاته باعتبار الحرمة ينبغي ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير
وان كان نجسا بالمجاورة وكان عينه طاهرة كالجلد ينبغي ان لا يتنجس السور لان النجاسة التي لا
تؤثر في نجاسة السور كما في سور الشاة والآدمي فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال
فقال السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به نفعا من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين لحرم
الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وسائر الانجاس بقوله تعالى والرجز فاهجر فاجتنبوا
الرجس من الاوثان رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا يقتضي ان يكون السبع طاهرا كالشاة
والآدمي وقد ثبت نجاسته اي نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة يدل على النجاسة
فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذ الاكل ابيح للغذاء فيعتبر بدونه
عبثا او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالآدمي او للنجاسة لانه تعالى حرم كل
نجس بنفسه او بالمجاورة كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام للسباع وهي صالحة للغذاء ولم
تستخبثها الطباع فانها كانت ماكولة قبل التحريم فيثبت ان حرمتها للنجاسة فان قيل لم لا تثبت
الحرمة للنجاسة بل لفساد طبعي فانها حيوانات ناهبة فيتعدى الى الآكل فحرمها الشرع
صيانة للناس قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاحكام
ولا تكون علة لانها لا تنضبط لانها لا تعرف الا بغالب الرأي والقياس قول بغالب الرأي فيثبت الحرمة للنجاسة
لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة في حق الشرعية على ان ما ذكرت
من السبب يوجب الحرمة بنجاسة لتكون اكد في ايجاب التجنب كما في الخمر فانها حرمت لانها مفسدة
للعقول بطبعها فحرمت بنجاسة وكذلك الخنزير والكلب ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى
ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فاثبتنا للسبع حكما بين حكمين اي الطهارة الحقيقية
والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل منه وهو طاهر كالجلد و
العظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه ذهنا ما فيه فالخ فيجوز بيعه

والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا وحرم اكل لحمه للنجاسة فان قيل
فعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكاة كلحم الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية انه يطهر بالذكاة
كالجلد قلنا مختار المحققين من اصحابنا انه لا يطهر بالذكاة فقد ذكر القاضي ابو زيد في الاسرار
ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول انه نجس وهو الصحيح عندنا
لان الحرمة في مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابي جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح من
سباع الوحش لا يجوز صلوته ولو وقع في الماء القليل افسده وهكذا اختار الشيخ كذا في فتاوى القاضي فخر
الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا ولما ثبتت صفة النجاسة في لحمه ثبتت في رطوبته ولعابه لان
رطوبته من لحمه الذي هو نجس لا انها هو طاهر منه وانه لم يشرب بلسانه الذي هو رطب من لعابه فيتنجس
سوره ضرورة تخالط لعابه وسباع الطير بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال
عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة فلا يلاقي الماء الا بالمنقار فانه نجس فيبقى طاهرا الا انا
اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحترز عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ولهذا قال ابو يوسف
في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فسوره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة
عادة والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهي شيء صلب فيزول عنه بذلك فيطهر
ولانا لم نتيقن بالنجاسة على منقارها فتثبت الكراهة بالعادة دون النجاسة كما في الدجاجة المخلاة ثم
تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى متحقق في سور سباع الطير لانها تنقض
من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحاري بخلاف سباع الوحش فعلى هذا يكون
مستحسنا بالضرورة ايضا واثبات الكراهة على هذا الوجه ان الضرورة ليست فيها بلازمة فلوجود الضرورة
انتفت النجاسة ولكونها غير لازمة بقيت الكراهة قال بعض المخالفين انا سلمنا ان الاستحسان ليس
قولا بالتشهي ولكنه تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا في صورة الاستحسان وفي سائر الصور
ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصا له وهو باطل
لما سنذكر فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا اي المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنا يعدم
ذلك الظاهر وهو القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه في نفسه لا انه يعدم حكمه مع وجوده
وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص العلة قال شمس الائمة ومن ادعى ان القول بالاستحسان
قول بتخصيص العلة فقد اخطأ لانا بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع الوحش الرطوبة
النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد انعدم ذلك في سور سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك
لا يكون من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يتراءى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام
العلة لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا
معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة في كل موضع ينعدم بعض اوصاف العلة كان لانعدام
العلة فلا يكون تخصيصا قوله واما الذي ظهر فساده اي القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان القسم
الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضا مثاله اي مثال القياس الموصوف
انهم يعني علماؤنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه يركع بها قياسا ذكر في الجامع اذا تلا آية السجدة
في صلوته وهي في آخر السورة او الآيات بقية فان شاء ركع وان شاء سجد واختلف المشايخ في معنى قوله
ان شاء ركع وان شاء سجد فقال بعضهم معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة

على أن الركوع يحتاج الى النية ينوي الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصلي
السجدة والركوع إن كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى من حيث أنه يوافقها معنى يتادى به
الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب الاصلية فلا يحتاج
فيها الى النية وبعضهم قال الواضح قوله ان شاء ركع إن شاء اقام ركوع الصلوة مقام السجدة للتلاوة
قلت الى هذا القول مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وذكر شمس الائمة في المبسوط
بعد ذكر هذه المسئلة وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي أن يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما
بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة أجزأه وإن ختم السورة ثم ركع لم يخرج ذلك من السجدة نواها
او لم ينوها لانها صارت دينا عليه بفوات محل الاداء ويصير وريها دينا صارت مقصودة بنفسها
لان ما لا يكون مقصودة لا يجب بنافي الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بل انما صارت بمنزلة الصلوتية
فلا يتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها فالقياس ان الركوع
والسجود في ذلك سواء وبالقياس ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة ثم اصحابنا منهم من قال
مراده اذا تلاها غير الصلوة وركع في القياس يجزيه لان الركوع والسجود يتقاربان فينوب احدهما
عن الآخر كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة
بخلاف الركوع داخل الصلوة والاظهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند
موضع السجدة فالشيخ بقوله في الصلوة ردا لقول الاول واختار القول الثاني ثم يحتاج ههنا الى
بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا كما
اشار اليه الشيخ فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع
على السجود في قوله وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع
ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طاطات راسها ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه
بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن
الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر
بظاهر الشبه وظاهر قوله لان النص قد ورد به اي الركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا
واناب وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى مكان قوله لعله
وخر راكعا بسبب وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا
ليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله
واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غير حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب
عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب
بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه
وبين سجود التلاوة ولهذا قالوا خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى ان لا
يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف
السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان ما يخالفه فقد بدى ضعف القياس
وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما ولما وجه القياس فمن حيث اي ثابت بدليل هو
مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باجماع المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل

الأداء م

تعالى م

وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه
اقوى واضح بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلة
لكن القياس اولى بالعمل باثره الباطن بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده
الباطن الخفي بيانه اي بيان الاثر الباطن الذي يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة
لم يجب قربة مقصودة اي لم تجب قربة لعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الابتداء
بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة
المشركين الذين امتنعوا من السجود استكبارا او الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا بالسجود تعبدا او
افتقارا كما اخبر الله عز وجل عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل
قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم
ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع و
الانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما في سجود الصلوة وشرعيته التداخل فيه دليل على انه ليس بمقصود
بل المقصود منه التواضع ولكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن
عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل
اي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه
السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكما سعي الى الجمعة يسقط بالسعي
لعيادة المريض ويؤيد ما ذكرنا ما روي عن ابن عمر انه كان اذا تلا السجدة في الصلوة ركع بخلاف الركوع
في غير الصلوة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه
لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام
مكن جبهتك من الارض امر ان يسجد على سبعة آراب وغير ذلك من الآثار فلا يتادى بغيره
فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع
امكان العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد
الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فرتبه وهذا اي القسم الثاني من القياس وهو الذي
يترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عز وجوده وسمعت من شيخي انه لم يوجد الا في ست مسائل
او سبع منها اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتني بالف وقبضته ويقيم البينة
في الاستحسان يقضي انه رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما في الغرقى والهدمى
وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس يبطل البينتان لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر
القضاء للواحد بعينه لعدم الاولوية وبكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعي عقدا على حدة ويثبت
بينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة
الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد
هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد به متحدا في المحل وبخلاف دعوى الشراء فانا لم نجعل ذلك
كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا

الألف م

وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين فالثوب الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فهذا تبين ان الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها اذا قرأ السجدة في ركعة فسجدها ثم اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان وهو قول محمد يلزمه سجدة اخرى وفي القياس لا يلزمه وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها ان الدهن غير المثلي رهن بالمنجى في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف ومنها ان العبد اذا جنى خطأ فحين مولاه بعدما برأ فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا يخير ثانيا في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي صح تعديته لان التعدية حكم القياس الشرعي وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض الثمن والمبيع لان البائع اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر واما البائع فهو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويوضع عنه ما اقر به ويحلف على الباقي وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب التسليم عند احضار اقل الثمنين الذي اقر به والبائع ينكر تسليم المبيع بما يدعيه ثمنا والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا حكم اي وجوب التحالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعديته حكم التحالف اليهما والى الاجارة حتى لو اختلف العاقدان في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ المستأجر في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند ابي حنيفة ومحمد لان النكاح محتمل للفسخ في الجملة فانه يفسخ بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويتحقق فيه التسليم والتسلم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري فيه التحالف ومثاله اذا وقع

الاختلاف بعد هلاك السلعة بان اختلفت بدلا بان قتل العبد المبيع قبل القبض يجري التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت مثل العين في امكان فسخ العقد عليها واذا لم تخلف بدلا لا يجري التحالف بالاتفاق لانفساخ العقد بهلاكها قبل القبض فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب اي لم يجب به يمين البائع لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن او وارث المشتري بعد موته مع البائع او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة فانه في المسائل كلها كان القول قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اخلفت بدلا او لم تخلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر فلا يتعدى المغير المنصوص عليه فان قيل عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكن حال هلاك السلعة في حق المتعاقدين غير مسلم لدخوله تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا قلنا النص المقيد وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا يدل على اشتراط قيام السلعة وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان رد المأخوذ حسا وحقيقة فذلك لا يتأتى الا عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ لا بد له من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا تعذر بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد وعند محمد رحمه الله يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل عليه انه لو اقام كل واحد منهما البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره صاحبه فيحلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالالف يملك البيع بالفين وان البيع بالالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين يصير بالالف عند حط بعض الثمن وكذا الوكالة المشتري جارية حل للمشتري وطؤها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطؤها لما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كان بينته تقبل عليه قوله واذا صح المراد اي ثبت وظهر عما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة وهو جواب عما قال بعض الطاعنين ان لا نزاع لنا في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكنه لا معنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في القواطع فاجاب عن ذلك بانه لا نزاع في العبارة وهو باطل لانه

لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح على أنا قد بينا أنهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل
للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الخفي في أحدهما دون الآخر كما أن الخصوم وضعوا لكل نوع من
الأقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى ووجود معنى الاسم في
غير ما وضعوه له باعتبار لا يمنع صحة التسمية فإن العرب سمت الزجاج قارورة لقرار المائع فيه
مع أن هذا المعنى موجود في غير القارورة وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر
المجتهدين فإن ابن مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل وذكر الكرخي أنس لفظ الاستحسان
في مواضع وقال الشافعي رحمه الله في المتعة أستحسن أن يكون ثلاثين درهما وقال في باب الشفعة أستحسن أن تثبت للشفيع
الشفعة إلى ثلاثة أيام وقال في المكاتب أستحسن أن يترك شيء للمكاتب من نجومه وذكر محيي السنة في التهذيب
ووضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعي تغليظا وقد قال الشافعي في بعض كتبه
أستحب كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان أفصحهما لأنه أوفق لكلام صاحب الشرع الذي
هو أفصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم فبشر عبادي الذين يستمعون القول
فيتبعون أحسنه وأمر قومك يأخذوا بأحسنها وقال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وأقواهما بيانا في الدلالة على المقصود إذ المراد بيان حسن ما دل عليه الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه
إذ الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا فأما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع إلى الشيء
والمحبة له وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة فإن الطبع قد يميل إلى ما هو قبيح في الشرع
والعقل كالزنا وشرب الخمر ألا ترى أنه يستعمل هذا اللفظ في مقام كما في قوله تعالى يستحبون الحياة
الدنيا على الآخرة ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فعرفنا أن الاستحسان أفصح وأقوى من
الاستحباب على ما بين في باب تخصيص العلل ثم ذكر وجه التلفيق بين العبارتين فقال وقولنا كذا إلخ
إلى فصل من أحكام العلل أي أحكام القياس أنه الصحيح لأنه لا يثبت به أي بالقياس الحكم بطريق
القطع ويبتني عليه أي على أن الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

باب معرفة أحوال المجتهدين

أنهم مصيبون في اجتهادهم أو محتملون الخطأ فإنهم في اجتهادهم وما زاد لهم في الأجر
أي المصيب منهم مأجور والمخطئ مأجور أو محط وزرا ومعاتب مخطئا ومؤاخذ والكلام فيه أي في
الاجتهاد في شرطه وأنه لا يتبين تفسير الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة عبارة عن استفراغ
الوسع في تحقيق أمر من الأمور ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة فيقال اجتهد في حمل الرحى
ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة لكن صار في اصطلاح الأصوليين مخصوصا ببذل المجهود
في طلب العلم بأحكام الشرع والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز
عن مزيد طلب وعبارة بعضهم هو بذل المجتهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر
المؤدي إليها وقيل هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي واحترز بالفقيه عن غيره فإن استفراغ النحوي أو المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر
لا يسمى اجتهادا أو بقوله لتحصيل ظن عن استفراغه وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وقطع
به وبقوله بحكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد
والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قطع فيه
لا يعني به أنه يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب

ووجوب أركان الشرع وما اتفقت الأمة عليه من جليات الشرع لأنها وإن كانت أحكاما شرعية
لكن فيها دلائل قطعية ثم قيل هو على ثلثة أنواع فرض عين وفرض كفاية وندب أما الأول ففي حالتين
أحدهما اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لأن المجتهد لا يجوز له تقليد غيره في حق نفسه ولا
في حق غيره والثاني اجتهاده في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور
حينئذ وأما الثاني ففي حالتين أحدهما إذا نزلت حادثة بأحد فاستفتى أحد العلماء كان الجواب فرضا على
جميعهم وأخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فإن أجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وإن أمسكوا
مع ظهور الجواب والصواب لهم أثموا وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب
وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب والحالة الثانية أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين
في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم سقط الفرض وأما الثالث ففي حالتين أيضا
أحدهما أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل نزولها والثاني أن يستفتيه
سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد في الحالتين ندبا كذا في القواطع قوله وأما شرطه أي شرط
الاجتهاد فأن يحوي أي يجمع المجتهد علم الكتاب بمعانيه أي مع معانيه أو ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه
أي أقسامه التي قلنا في أول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر
فيه وقيل لا يشترط بل يكون الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنة وقيل يجب أن يحفظ ما
يختص بالأحكام دون ما سواه وعلم السنة بطرقها أي ملتبسة بطرقها من التواتر والشهرة والآحاد
ومتونها مع يعرف نقل الأخبار أنها رويت بلفظ الرسول أو نقلت بالمعنى ووجوه معانيها أي
لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الأقسام المذكورة في الكتاب وذكر في القواطع أن في معرفة
السنة تجب شرط معرفة طرقها من تواتر وآحاد ليكون المتواترات معلومة والآحاد مظنونة
ومعرفة صحة طرق الآحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة أحكام الأقوال
والأفعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة معاني ما انتفى الاحتمال عنه وحفظ ألفاظ ما وجد الاحتمال
فيه وترجيح ما تعارض من الأخبار وذكر الغزالي أن للاجتهاد شرطين أحدهما أن يكون محيطا بمدارك
الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره والثاني أن يكون
عدلا مجتنبا عن المعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله فمن ليس عدلا لا يقبل
فتواه أما هو في نفسه إذا كان عالما فله أن يجتهد لنفسه وأن يأخذ باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط
قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ثم قال وإنما يكون متمكنا من الفتوى بأن يعرف المدارك المثمرة
للأحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل
وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان فهذه ثمانية فلنفصلها
ولننبه فيها على دقائق أهملها الأصوليون أما كتاب الله تعالى وهو الأصل فلا بد من معرفته ولنخفف
عنه أمرين أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالأحكام منه وذلك مقدار خمسمائة
آية والثاني أنه لا يشترط حفظها عن ظهر القلب بل يكفي أن يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الآية
المحتاج إليها في وقت الحاجة وأما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بها بالأحكام وهي
وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق
من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها والثاني لا يلزمه حفظها بل يكفيه أن يكون عنده

أصل مصحح يجمع أحاديث الأحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لمسلم وسنن أبي داود ويكفيه
أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان على حفظ فهو أحسن وأكمل و
أما الإجماع فينبغي أن يتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع كما يلزمه معرفة النصوص
حتى لا يفتي بخلافها والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف بل
كل مسئلة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع إما بأن يعلم أنها موافقة مذهب
ذي مذهب من العلماء أو يعلم أن هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض
فهذا القدر فيه كفاية وأما العقل فنعني به مستند النفي والمستند الأصلي للأحكام فإن العقل قد
دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال وعلى نفي الأحكام منها في صور لا نهاية لها إلا ما استثناه الأدلة
السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة
إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص أو ما هو في
معنى النص من الإجماع وأفعال الرسول عليه السلام فهذه هي المدارك الأربعة وأما العلمان المقدمان
فأحدهما معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها يصير البراهين والأدلة منتجة والحاجة إليه تعم
المدارك الأربعة والثاني اللغة والنحو وتختص فائدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي
يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته
ومجازه وفحواه ومنطوقه ومفهومه ولا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وأن يعرف جميع
اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواضع الخطاب و
درك دقائق المقاصد فيه وأما العلمان المتممان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب و
السنة ولا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك
الحديث أو الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة والثاني وهو يختص بالسنة معرفة
الرواة وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود والتخفيف فيه أن كل حديث يفتي به مما
قبلته الأمة فلا حاجة إلى النظر في إسناده فإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم
والبحث عن أحوالهم في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط متعذر فلو جوزنا الاكتفاء
بتعديل أئمة الدين الذين اتفق الخلق على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى
الأئمة روايتها كان حسنا وقصر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية تستفاد بها منصب
الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه فأما علم الكلام
فليس بشرط فإنا لو فرضنا إنسانا جازما باعتقاد الإسلام تقليدا لأمكنه الاستدلال بالدلائل
الشرعية على الأحكام على أن المجاوزة عن حد التقليد إلى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب
الاجتهاد فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الصانع جل
جلاله وبعثة الرسول عليه السلام وإعجاز القرآن فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله تعالى وذلك محصل
للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها للاجتهاد لأن هذه
التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط نعم إنما يحصل
منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق
في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا واعلم أن اجتماع هذه العلوم

إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أحكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة
منصبا لا يتجزى بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون البعض فمن
عرف طرق النظر في القياس فله أن يفتي في مسئلة قياسية وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر
في مسئلة المشتركة أو مسئلة العول يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها وإن
لم يكن حصل الأخبار التي وردت في باب الربوا أو البيوع فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا
تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين يصير الغفلة عنها والقصور عن معرفتها وليس من شرط المفتي
أن يجيب عن كل مسئلة فقد سئل مالك عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا أدري وتوقف
الصحابة وعامة المجتهدين في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري
ويدري أنه يدري ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري هذا كله
من كلامه قوله فالاصح أن الحق في موضع الخلاف واحد أراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا
فيها وحكموا بالاجتهاد وبعض محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسائل العقلية التي
من أصول الدين فإن الحق فيها واحد بالإجماع والمخطئ فيها كافر مخلد في النار إن كان على خلاف ملة
الإسلام كاليهود والنصارى والمجوس ومضلل مبتدع إن لم يكن كأصحاب الأهواء من أهل القبلة
وذهب عبد الله بن الحسن العنبري وبعض المعتزلة أن كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا
يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن والإرادة وخلق الأفعال مصيب ولم يرد به أن ما اعتقده كل
مجتهد مطابق للحق إذ يلزم منه أن يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت
إرادة الله تعالى وخارجة عن إرادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وإنما أراد
نفي الإثم عنه وخروج عن عهدة التكليف وزاد الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام كاليهود والنصارى والمجوس
إن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم وإن لم ينظر باعتبار أنه لم يعرف وجوب النظر
فهو معذور أيضا وإن عاند على خلاف اعتقاده فهو آثم معذب به واحتج بأن الله تعالى لا يكلف الله
نفسا إلا وسعها وهؤلاء الكفار وأهل الأهواء من أهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق و
لازموا عقائدهم خوفا من الله تعالى إذ انسد عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى و
رحمته تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الإثم مرتفعا عن المجتهدين في الأحكام الشرعية
قال العنبري الآيات في مسائل الأصول متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب
إلى ما رآه أوفق لكلام الله تعالى وكلام رسوله وأليق بعظمة الله تعالى وإثبات دينه فكانوا معذورين
وكان يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاة القدر هؤلاء نزهوا الله وهذا كله باطل
بأدلة سمعية ضرورية فإنا كما نعلم أن رسول الله عليه السلام أمر بالصلوة والزكوة نعلم ضرورة أنه
أمر اليهود والنصارى بالإيمان واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم و
كان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقتله ويعذبه ونعلم يقينا أن المعاند العارف مما يقل و
إنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه والآيات الدالة على هذا
مما لا يحصى كقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرديكم
إنهم إلا يظنون ويحسبون أنهم على شيء في قلوبهم مرض وعلى الجملة ذم المكذبين من الكفار مما لا
ينحصر من الكتاب والسنة وقولهم إنه تكليف ما ليس في الوسع فاسد لأنه تعالى أقدرهم على إصابة الحق

لما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا
العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل وما قاله العنبري يبطل
باجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين في ذم المبتدعة ومهاجرتهم الصحبة معهم وتشديد
الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع ورفع الاثم في المجتهدات الفقهية
انما كان لان المقصود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم
لم يحصل وادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول الدين ظاهرة متواترة
فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة فرع وقال بعض الناس الى آخره اختلف الناس في
انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد ام لا فذهب كل من قال كل
مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل
الحديث وكثير من المعتزلة كابي هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها
قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهؤلاء يسمون المصوبة وذهبت طائفة منهم الى انه وان
لم يكن حكم معين في الحادثة قد وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به وهذا هو القول بالاشبه
وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسر الغزالي بان لله تعالى في الحادثة حكما معينا
عنده اليه يتوجه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان
مصيبا وان اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته يعني انه اتى بما كلف به فاصاب ما عليه وذهب كل
من قال المجتهد يخطئ ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي اهل الحديث
كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليه اشار الشيخ بقوله
واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان لله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد فيها ثم اختلفوا على
ثلاثة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم
الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لاجل تعبه وطلبه وقال قوم عليه
دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ومأجورا وهو قول
عامة الفقهاء وذهبت جماعة الى ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجورا
لكن حط الاثم تخفيفا ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله
وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لغموض الدليل وخفائه وهو قول ابي بكر الاصم
وابن علية واليه مال الشيخ ابو منصور والى هذا القول مال بشر المريسي الا انه قال المخطئ فيه
آثم غير معذور كما في سائر القطعيات وهو القول الذي من هذا تفصيل المذاهب على ما
ذكر في عامة نسخ اصول الفقه فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء يعني كان مخطئا
في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع وبقوله هو مصيب في ابتداء اجتهاده
يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة اشار الى القول الثاني واختاره
القاضي الامام ابو زيد وقال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء
حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا انه وان كان مخطئا للحق عند الله تعالى مصيب في حق عمله حتى ان عمله به
يقع صحيحا شرعا كانه اصاب الحق عند الله تعالى قال بلغنا عن ابي حنيفة انه قال لابي يوسف

بن خالد السمتي وكل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله
تعالى مصيب في حق عمله ثم قال فصار قولنا هذا القول الوسط بين الغلو والتقصير
احتج من ادعى الحقوق وهم المصوبة بان المجتهدين قد كلفوا اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى
بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق
الا الضلال والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطأ فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الراي
مكلفون باصابة الحق ولا يتحقق ذلك اي التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل الحق
متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء
دليله فكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول
بتعدد الحق تحقيقا لشرط التكليف باصابة الحق اذ القدرة عليها تثبت به فلا يتحقق التكليف
بدونه كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعل الجهات كلها
قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد الى جهة تادى عنهم الفرض
جميعا ولا يتادى الفرض عنهم اي لا يسقط الا باصابة الحق المأمور به وهو التوجه الى الكعبة
فلو لم يصر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم لما تادى فرض من استدبر القبلة منهم لظهور خطائه
بتعين وانما تعين هذا الوجه لانه ليس بمتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطأ من كل وجه فاما من وقع
يمينه او يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجانب من
وجهه وهو العذار ولهذا افترقا في الاعادة فلو صلى من استدبر الكعبة في تحريه ولم يأمر بالاعادة
صلوة من توجه الى جهة اخرى وقوله فجاز ان تتعدد الحقوق جواب عن سؤال يرد عليهم وهو
ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد
في شيء واحد اذ يلزم ان يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما وقليل النبيذ حلالا وحراما و
النكاح بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني
يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شيء واحد عند قيام
الدليل على التعدد كما صح ذلك اي التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين
مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر
بالاباحة والاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين فكذلك عند اختلاف المكلفين اي فكما
جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق
شخص واحد والاباحة في حق آخر الا ترى ان الميتة ابيحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره
والمنكوحة احلت للزوج وحرمت على غيره والمطلقة ثلثا حرمت على الزوج واحلت لغيره
فيجوز ان يثبت اباحة النبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم
قوم كل واحد اتباع امامه كما في الرسولين وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام ليميز
الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لاختلاف احوال الناس فيجوز
ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق
للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا
في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض على البعض بلا مرجح فرع وجه القول الآخر وهو

أنّ واحداً من الجملة أحق وهو القول بالأشبه أنّ استواء الحقوق يقطع التكليف أي يؤدي إلى
سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب لأنّ الكل لما كان حقاً عند الله تعالى على السواء لم يكن
في إتعاب النفس وإعمال الفكرة في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان
كالمصلي في جوف الكعبة يختار أي جهة شاء من غير بذل مجهود وإجالة تفكر لكن الفريق الأول
يقولون إنما يلزم هذا لو كان ما ذهب كل واحد حقاً عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك
بل الحكم يثبت ما أدى اجتهاد كل واحد إليه تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن إصابة الحق
بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولأنه الاختيار وبعد ما اجتهد لا يجوز له الاختيار أيضاً لأن ما أدى إليه
اجتهاده هو الحق في حقه دون ما أدى إليه اجتهاد غيره ولهذا لم يذكر القاضي الإمام في التقويم
وعبارته فيه والذين قالوا إن الواحد أحق ذهبوا إلى أنّا لو سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء
أو ساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بأدنى طلب فوقه وبطلت الدعوة وسقطت
وجوه النظر يعني لو ثبت استواؤهما في الحقية بطل دعوة المجتهد غيره من المجتهدين إلى مذهبه
وسقطت المناظرة وطوي بساطها لأن المقصود منها إظهار الصواب بإقامة الدليل عليه ودعوة
المخالف إليه عند ظهوره بالدليل فإذا كان الكل على السواء في الحقية لم يستقم دعوة الغير إلى مذهبه
فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي أن يقول لصاحبه إن ما اعتقدته حق فلازمه إذ لا فضل لمذهبي على
مذهبك ألا ترى أنه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في أعداد الركعات لما ثبت الحقية على السواء ولكن
من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد أخر كتبيين الترجيح
عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد حتى يحكم بالنفي أو بالإثبات أو تبيين التساوي حتى يثبت له
الوقف أو التخيير لكونه مشروطاً بعدم الترجيح وكالتمرين في الاجتهاد واكتساب الملكة على استثمار
الأحكام من الأدلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الأحكام لتحرك دواعيهم إلى طلب
مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب الجزيل وإذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط المناظرة
لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف عند استواء
الكل في الحقية بقوله ألا ترى أن الاختلاف أي المناظرة في اختيار وجوه الكفارات في اليمين أي اختيار
أحد أنواع كفارة اليمين باطل لأن كل واحد منها حق وليس أحدها أحق من الباقي فلم يكن للاختلاف
والاجتهاد فيه فائدة وأنّ اختيار أي اختيار أحد الوجوه بمجرد العزيمة أي بمجرد القصد الذي انضم
إليه الفعل صحيح بلا تأمل أي بلا اجتهاد فيه واحتج القاضي الإمام لهؤلاء بأن المجتهدين ما اجتهدوا
إلا للإصابة ما يشهد النصوص بالحقية خلفاً عن شهادة الرسول عليه السلام ورسول الله عليه السلام
دعا كل الناس إلى الحكم واحد ما ترك بين أعدادهم اختلافاً إلا باختلاف أحوالهم كالمرض والسفر
والغنى والفقر ونحوها فالاجتهاد يجب أن يكون كذلك وكان يقتضي هذا أن يكون الحق واحداً
في حق الكل إلا أنا تركنا القول به ضرورة أنّا لا نصير مكلفين ما ليس في وسعهم وهذه الضرورة
تندفع بإثبات نفس الحقية لغير أهل فيبقى الواحد أحق بناء على الشريعة الثابتة بالوحي قوله
ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام أحدهما صاحب حرث
وقيل صاحب كرم قد تدلت عناقيده والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث إن هذا انفلتت
غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئاً فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويين فقال

سليمان غير هذا أوفق للفريقين ينطلق أهل الحرث بالغنم فيصيبون من ألبانها ومنافعها ويقوم
أصحاب الغنم على الكرم حتى إذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء إلى هؤلاء غنمهم وهؤلاء إلى
هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت فأخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وداود و
سليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم النفش أن ينتشر
الغنم بالليل ترعى بلا راع من حد ذكر وضرب جميعاً وكنا لحكمهم شاهدين أي لم يغب عنا من
أمرهم شيء أو جمع الضمير لأنه أراد بهما والمتحاكمين إليهما أو أريد به التثنية ففهمناها أي الحكومة
المدلول عليها بقوله إذ يحكمان وكلا أي كل واحد منهما آتينا حكماً فصلاً بين الخصوم وعلماً بأمور الدين
وجه التمسك به أن هذا الحكم كان بالاجتهاد إذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز لداود
الرجوع إلى قوله وأنه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومنّ عليه بذلك والمنة في إصابة الحق
حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لأن داود قد فهم من الحكم الصواب
على ذلك التقدير كما فهم سليمان عليهما السلام ولا يقال كان ما قضى به داود وسليمان أفضل ولذلك اختص
بالفهم لأنا نقول لو كان ذلك من داود تركاً للأفضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لأن الافتيات
على رأي من هو أكبر إذا كان صحيحاً في نفسه غير مستحسن خصوصاً على الأب النبي واعترض الغزالي
على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح أنهما حكما بالاجتهاد ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً
ومنهم من منع سمعاً ومنهم من أجازه وأحال الخطأ عليهم فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام ومن
أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد والآية على نقيض مذهبكم أدل لأنه قال وكلا آتينا حكماً وعلماً والخطأ
يكون ظلماً وجهلاً لا حكماً وعلماً ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم بحكم الله تعالى وأنه الحكم
والعلم الذي آتاه الله تعالى لاستباحة معرض المدح والثناء والجواب عنه أنا قد دللنا على أنه كان
بالاجتهاد ويثبت ذلك بالنقل أيضاً وقد بينا فيما تقدم أن الاجتهاد للأنبياء والخطأ عليهم في اجتهادهم
جائزان وإنما لم يجز تقريرهم على الخطأ وليس في قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً أنه آتى كل واحد منهما حكماً
وعلماً فيما حكم به في تلك الحادثة فيجوز أن يكون المراد إتيان العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الأحكام
في نفس الأمر والخطأ في مسئلة لا يمنع إطلاق القول بأنه أوتي حكماً وعلماً فلا يبقى للخصم حجة عن عبد الله
بن عمرو رضي الله عنهما قال قال رسول الله عليه السلام لعمرو بن العاص اقض بين هذين قال أقضي
وأنت حاضر قال نعم قال على ماذا أقضي قال على أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت
فلك حسنة وفي حديث آخر إذا اجتهد الحاكم فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد فيهما دليل
على أن في الاجتهاد خطأ وصواباً حيث صرح بذكر الخطأ وبتفاوت الأجر وفي حديث طويل رواه
محمد عن أبي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن رسول الله عليه السلام وإذا حاصرتم
أهل حصن أو مدينة فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الأئمة في المبسوط وفي هذا اللفظ
دليل على أن المجتهد يخطئ ويصيب فإنه قال فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيباً
لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لا محالة فإن قيل فقد قال ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما
رأيتم ولو لم يكن المجتهد مصيباً لما أمر بإنزالهم على حكمنا قلنا إنه كان لا يأمر بالإنزال على الخطأ
وإنما كان يأمر بالإنزال على الصواب عندنا نحن لا نقول المجتهد يكون مخطئاً لا محالة ولكنه على رجاء
من الإصابة وهو آتٍ بما في وسعه فلهذا أمر بالإنزال على ذلك لا لأنه يكون مصيباً بالاجتهاد لا محالة

وفائدة ذلك انه لا يتمكن فيه شبهة الخلاف اذ انا لو اطلعنا على حكمنا وحكمنا فيهم بما رأينا ويتمكن ذلك اذا
لم نطلع على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب والدليل المعتمد عليه في هذه المسألة اجماع
الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد وشاع وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان
ذلك اجماعا منهم على ان الحق من الآراء واحد بلا لبس الا واحدا في ذلك ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما
رضي الله عنهم انهم خطّأوا ابن عباس في ترك القول بالعول وخطّأهم ابن عباس في القول به
وقال من باهلني باهلته ان الله تعالى لم يجعل وفي رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد
نصفين وثلثا ومنهم ما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه وعن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل
هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وعنه انه قال اكتب هذا ما رأى
عمر فان يكن خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله وعن علي رضي الله عنه في المرأة التي استحضرها فاجهضت
وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطآ
وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية يعني الغرة وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة
اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان وعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا الى غير ذلك
من الوقائع واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون التخطئة فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف نصا
او اجماعا وحينئذ لا ينتهض حجة واجيب بان التخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية التي لا نص ولا
اجماع فيها ولا تقصير من مجتهدي الصحابة والا لوجب التأثيم وهو باطل ثم استدل الشيخ على امتناع تعدد
الحقوق بتبيين الحكم وشبهه وهو القياس الثابت بالاجتهاد اما الشبه فلانا قد بينا ان القياس تعدية
وضع لدرك الحكم فقوله وضع خبر بعد خبر اي القياس للتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وانه وضع مدركا
لحكم النص لا مثبتا للحكم ابتداء ولهذا اخذ باثره اي باثره مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع فليس
بمتعدد لا يتعدى متعددا بحكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان يتعدى متعددا
لانه اي التعدية بصفة التعدد تصير تغييرا لحكم النص اذا لم يكن حكمه متعددا فيوجب ذلك اي تعدد
الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع
بالتعدية وهذا اي كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين
في الحظر والاباحة او النفي والايجاب على ان الحق احدهما وان العمل لا يجب بهما جميعا بل يجب التوقف
الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون آخرهما ناسخا للاول واذا تعذر تعدد الحق في
الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبنية عليها ثم استوضح ما ذكر ان تغيير بقوله الا ترى انا لو
توهمناه اي النص غير معلول اي غير معلل وذلك اي التعدد واما الاستدلال بسبب الحكم فظاهر
في شيء واحد فيستحيل اجتماعه اي اجتماع المذكور في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس
حجة في حق الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت
بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان
المقلد لو استفتى احد المجتهدين لافتاه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع ولو استفتى
الآخر لافتاه بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد

وهو مستحيل

بخلاف اجتماع الحظر والاباحة في الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا تتعداه والحرمة مختصة بغير المضطر
فلا يكون اجتماعا في حق شخص واحد قال القاضي الامام لو كان الحق متعددا لجاز للذي يعمل برأي
العلماء ان يختار من كل مذهب ما يهواه نفسه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة في باب اليمين انواعا
كان للعبد الخيار بينها على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطل الحدود وشرع طريق الاباحة
وبنى الدين على الهوى والله تعالى نهى عن اتباع الهوى ان الدين الا على دليل غير الهوى من نص ثابت بوحي او قياس
شرعي ثم جعل الحق حقوقا اثبت الخيار للعامي بهواه ومن قال الحق واحد الزم العامي ان يتبع اماما
واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم ولا يخالفه في شيء بهوى نفسه فان قيل اليس القياسان اذا تعارضا
ثبت للمجتهد ان يعمل بايهما شاء قلنا نعم ولكن لا بهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في احدهما ويلزمه العمل
به ولم يبق قبله لله تعالى حجة توصله اليه سوى شهادة قلبه فلزمه العمل بها لانها بحجة الشرع في هذا
الموضع فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الآخر الا بدليل يدل على الحقية فيه فان قيل لو كان الحق
واحدا لوجب الخطأ لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد وهو باطل لاستحالة الامر باتباع
الخطأ قلنا لا نسلم استحالة الامر باتباع الخطأ عند تعذر اصابة الحق فان المسألة اذا كان فيها نص
او اجماع ولم يطلع عليه المجتهد بعد استفراغ وسعه في الطلب كان مأمورا باتباع ظنه مع انه خطأ
حقيقة لوجود نص على خلافه فعرفنا ان الخطأ جائز الاتباع في الفروع عند تعذر الاصابة وتعذر
الوقوف على حقيقة الحق بوقته وصحة التكليف تحصل بما قلنا جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف
بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع فقال صحة التكليف تحصل بما
قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعني انما يصح التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله من الحق و
لم يكلفوا به اما لعدم الدليل عليه او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان
اصابوا اجروا وان اخطأوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم
الحق فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وهذا كمن امر قوما بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب
في طلبه صح هذا الامر وكل واحد منهم مصيب في الطلب ممتثل للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء
لصحة طلبه وانتهاء لظفره بالفرس والباقون مصيبون ابتداء لبذل جهدهم في الطلب وامتثال
الامر لا انتهاء لحرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا فوقه وقال ابو حنيفة الى آخره لما زعمت المعتزلة
ان ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ ان يكون ذلك
مذهبا له واقام الدليل على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب فقال وقال ابو حنيفة في مدعي
الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره يعني شهدوا ان المدعي هذا وارث فلان الميت
ولم يقولوا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي يعني لا اكلفه باعطاء الكفيل اذا اسلمت المال
اليه وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه اي اخذ الكفيل بطريق الاجتهاد
جورا وهو اجتهاد ابن ابي ليلى اي مع ان اخذ الكفيل ثبت عندهم بالاجتهاد وهو ان القاضي مأمور
بالنظر وربما يظهر للميت وارث آخر فيأخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغائب كالملتقط اذا رد
اللقطة على صاحبها يأخذ كفيلا منه احتياطا فلو كان الحق متعددا عنده لم يكن التسمية الحكم الثابت
بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات واحد ولما كان لقائل ان يقول الحق
وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز

تسميته ما ثبت بالاجتهاد جورًا اشار الشيخ الى الجواب في الدليل فقال انما سماه جورًا لانه اي
القاضي الذي امر باخذ الكفيل احتياطًا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو عدم تكليف
المدعى باعطاء الكفيل لان حق الطالب الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الآخر موهوم فلا يجوز تاخير
حق الحاضر لامر موهوم لا امارة عليه ومسلم اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت
ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالبينة فلا حاجة في اخذ الكفيل عنده في الصحيح من الرواية
وهو موضع الجور يقال فلان جار عن الطريق اذا مال عنه فقبيح والظلم يعني انه كان المراد بالجور الظلم على
ان باخذ الكفيل عن المدعى ظالم في حقه فهو بمعنى الميل ايضا لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه
فاذا كلفه القاضي باعطاء الكفيل جبرًا والحق مع خلافه كان ذلك وضعا للشيء في غير موضعه فكان ميلا
عن الحق وقال محمد يعني ذكر محمد رحمه الله في المبسوط في المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق القاضي
بينهما ان الفرقة جائزة وان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطأ السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب
فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضي ثم اطلقوا اسم الخطأ عليه فعرفنا ان
الاجتهاد قد يقع خطأ عندهم وان كان جائزًا العمل به فان قيل كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في مثل هذه الصورة
كما قال زفر والشافعي لانه حكم بخلاف الكتاب والسنة فان اللعان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم
بخلاف النص باطل كما لو حكم بشهادة ثلثة نفر على الزنا قلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كما لو حكم
بشهادة المحدود في القذف وذلك لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات
اللعان لانه مما يشق عليه واقل الجمع كالعلاء في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضي وادى اجتهاده
الى هذا الطريق نفذ حكمه ولا نسلم ان قضاءه مخالف للنص لان اصل الفرقة محلها غير مذكور في النص
وهذا الاجتهاد في محل الفرقة فان من ابطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة وان اتمت اللعان بعد
ذلك ولا ينفذ حكمه الا ان اتم الزوج اللعان وانما تقع الفرقة بلعان الزوج كذا في المبسوط فوقه ودليله
ما قلنا من المذهب يعني الدليل على ان المذهب عند اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير من كتبهم
سوى هاتين المسألتين المذكورتين مثل مسئلة التحري ومسئلة ما قال محمد في غير موضع من كتبه اذا قضى القاضي
برأي نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الحق فيثبت صحته في حقه من حيث الظاهر وان كان عند المخالف
هذا القاضي مخطئًا للحق عند الله تعالى ويجوز ان يكون معناه ان الدليل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا
ان المجتهد يخطئ ويصيب كثيرة في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر ثم اجاب عن مسئلة
الاجتهاد في القبلة التي استدل بها على ان المجتهد مصيب فقال واما مسئلة القبلة الى آخره يعني لا نسلم
ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها مخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين استدلالا بالمسئلة المذكورة
في الكتاب وبكلام عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيب لا محالة لوجب على المخطئ اعادة الصلاة بعد
ما تبين خطأه بيقين كما لو صلى في ثوب نجس على الظن انه طاهر فتعرض للجواب بقوله واما قوله
اي قول من ادعى الخصوم ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته وجوابه اما محذوف من حيث المعنى والتقدير
واما قوله ان المخطئ لا يعيد صلوته فلا يصلح دليلا على ما ادعاه لانه اي المجتهد في القبلة انما المأمور بالتوجه
توجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليس في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه
بل كلف طلبها اي الكعبة بما ويل التعين على رجاء الاصابة لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف
طلبها يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف لئلا

لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الا ترى ان عينها كانت موجودة قبل الترجيح
ولم تكن قبلة وقد ينتقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة ومن جهتها الى ما يقع عليه التحري
عند الضرورة والى اي جهة توجهت الدابة او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة فثبت ان عينها ليست
لمقصودة انما المقصود وجه الله تعالى اي رضاه بدليل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة
ابتلاء كما كان استقبال بيت المقدس ابتلاء فاذا حصل الابتلاء في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه
انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله تعالى في هذا التوجه سقطت حقيقته اي حقيقة
التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي بفوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحري عند
الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فلذلك لم يجب الاعادة ثم
استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل
تعالى بعملٍ خالته وعملٍ فاسدٍ لان صفات ما هو الحق حقيقة ونحن نسلم لكم على ان المجتهد في حق نفس العمل
مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في سائر الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة
على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة فوقه وهذا عندنا اي وما ذكرنا ان المتحري لم يكلف اصابة
الكعبة وانما كلف طلبها على رجاء الاصابة مذهبنا واما عند الشافعي فالمتحري كلف اصابة حقيقة
الكعبة حتى اذا اخطأ في كل وجه بان استدبر وجب عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح
استدلالهم بهذه المسئلة اصلا احتج الشافعي بان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها
وانقطاع دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة بان طريق الاصابة مما يوقف عليه لو كلف
العبد التعرف من تركيب السماء والارض وكيفية جهات الآفاق الا انه عذر دونه بسبب الحرج
فكان مبنيًا لا مسقطًا اصلا فبقي اصل الامر متعلقًا بالاصابة حقيقة فبقي ظهر الخطأ يقينا لزمه
الاعادة كالعمل بالراي ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق عدم النص
ولم يتكلف كل التكليف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فابيح له العمل بشرط انه اذا ظهر
نص بخلافه فسد عمله واصحابنا بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على الدلائل المعتادة
التي ليست فيها كثير حرج لا على ما ليس بمعتاد ولا مأمور بالشرع من علم الهندسة وكيفية
تركيب السماء والارض والدلائل المعتادة من الشمس والنجوم لا توصلنا الى حقيقة الكعبة
بل هي مطمعة فسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجة ولزم العمل بالتوجه الى جهة فيها رجاء
اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واخبار الناس عن هذه الادلة وجب العمل
بدليل القلب وهذا الراي لا يوصله الى الجهة الظاهرة حال ظهور الشمس والمحاريب سقط اصابة
تلك الجهة ولزم التوجه الى جهة فيها رجاء اصابة المحراب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار
مؤتمرًا بالامر فلا يقع عمله فاسدًا بترك ما تركه لانه لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به
وعمل بالراي على خلافه لانه كلف العمل بالراي بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه مما
تناوله حالوا لحاجة الى العمل به لولا تقصير منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل
به حال حاجته هذه الا ترى ان زوال هذا الجهد معروف يعني يوجد منه لا يتبدل به حال الدليل الله
تعالى فاما الخطأ في باب القبلة فيتبدل به حال الدليل بدوال الغيم وظهور النجوم
وذلك امر سماوي يتبدل به حال الدليل فكان دائمًا نزول نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه م

ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوضأ بماء ثم تبين انه نجس يجدد الصلاة وكذلك الثوب لان طريق
العلم بتلك النجاسة الخبر كما في المسألة الاولى ولتقصيره في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان
بلغه في موضعه لا ينتفع في هذا الموضع فلا يبقى الا التحري كما في التقويم فان قيل ما ذكرتم من الدليل
معارض بان النبي عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء
بالكل هدى وبالاجماع فان الصحابة اختلفوا في المسائل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا
بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم بعضا وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد
منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لان انكار المنكر واجب وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه
دليل قاطع لازالة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قال المريسي والاصم وابن علية قلنا
لا نسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى لانه كما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع
ظنه مهتد صح للعامي اذا قلد ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد
من الاهتداء اتيان ما يجب ولان الاقتداء باحادهم اذا كان اهتداء كان الاقتداء بجميعهم
اولى بالاهتداء وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تخطئة بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق
واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اهتداء واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما بقي
التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو
كان معينا يجب الانكار حينئذ وقولهم لو كان الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا
مانع من ان تكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية لنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم
مع انه منتقض بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية وانما منع بعض ما
خالف الصواب لعدم معرفة الخطأ من الصواب قوله فاما من جعله اي المجتهد اذا اخطأ
مخطئا ابتداء وانتهاء اي مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج
بما ذكرنا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر
الخطأ مطلقا والخطأ المطلق ما هو الخطأ ابتداء وانتهاء قالوا والاجتهاد المؤدي الى الخطأ
لا يجوز ان يكون مأمورا به كالرجل المأمور بحضور البلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا
يجوز ان يقال انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولا انه كان مأمورا بقطعها قالوا وانما لزمنا
العمل بقياسه مع تقدير انه صواب كما يلزمنا العمل بالنص مع تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر
انتساخه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم رأى نصا بخلافه حتى تبين خطأه يقينا
بطل ما امضى بقياسه وكذلك من حضرته الصلاة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فانه يستعملهما
على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل وما روي من اطلاق
الاصابة على المجتهدين جميعا فعلى ما دام لم يتبين وجه الخطأ واشتبه فانه الواجب عند الاشتباه
العمل بالقياس كان يكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا ما لم يتبين خطأه قالوا
وهكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا ان صلاة كل واحد منهم جائزة
حتى تبين عليه خطأه فحينئذ يأمر بالاعادة قوله ويقول النبي عليه السلام في اسارى بدر
استشار النبي عليه السلام ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر قومك واهلك

استأن بهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها على الكفار وقال عمر قومك واهلك
كذبوك واخرجوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء
فمال النبي عليه السلام الى رأي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض الى آخر الآيات الثلث فقال النبي عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فيه ودل على
ان اجتهاد عمر رضي الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الآخر كان خطأ في الاصل لاستحقاقه العذاب
الاليم لولا المانع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الاليم
لوجود امتثال الامر وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ان لا يعذب
اهل بدر وقيل ان تحل لهم الغنائم والفداء وقيل ان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم
النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك ثم بظاهر النص تمسك المريسي ومن تابعه وقال المجتهد يأثم بالخطأ
ويعاقب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم ولان الخطأ انما يقع لتقصير في الطلب
والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطأ في اصول الدين موجب للاثم لتقصير في
الطلب والتأمل ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم
على البعض مثل قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله من شاء باهلته وقول عائشة
ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب وقول ابي حنيفة هذا شيء
احتاط به بعض القضاة وهو موجود وقول الشافعي من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا ان
الخطأ يصلح سببا للعقاب والاثم والاثم يكون للتشنيع وجه قوله واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن
العاص فانه عليه السلام لما قال له وان اخطأت فلك حسنة وقال في حديث آخر وان
اخطأ فله اجر واحد والخطأ المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه فعرفنا انه مصيب
في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخطأ الحق الحقيقي وبقوله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام
وكلا آتينا حكما وعلما اخبر انهما اوتيا من الله حكما وعلما بعدما بين ان سليمان اختص بفهم ما
هو الحق عند الله تعالى ومعلوم ان الخطأ المحض لا يكون حكم الله تعالى فثبت ان تأويله انه حكم الله
تعالى من حيث انه صواب في حق العمل وهذا التمسك انما يستقيم اذا سلم الخصم ان المراد ايتاء
الحكم والعلم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول ايتاء العلم والحكم في غيرها كما مر بيانه وقال
عبد الله كلا روي ان مسروقا وعلقمة او الاسود سبقا بركعتين من المغرب فلما قاما الى القضاء
صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكرا ذلك
لعبد الله بن مسعود فقال كلاكما اصاب وذلك صنيع مسروق احب الي فنظر احدهما الى [illegible]
ولم يكن بينهما فصنع والآخر الى الباقي فقوله كلاكما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب
وقوله صنيع مسروق احب الي دل على ان الحق واحد منهما وقلنا اراد باول الكلام ان كل واحد
منهما مصيب فيما عمل من اجتهاده وبالآخر ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده فان قيل هذا
لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق
افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه قلنا هب انه كذلك لكنه لا يخرج من ان يكون دليلا على
ان كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وانه مذهب عبد الله
حيث قال وان اخطأت فمني ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة

وان احدهما احق من الاخر بل اراد ما ذكرنا الآمدى ان من قال بانه مخطئ ابتداءً وانتهاءً كما ذكرنا
في انه مخطئ للحكم فلا يمكن حمل قوله كلا لكما فقد اصاب على انهما اصابا الحكم على انهما اصابا في الاجتهاد
ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل واحد منهم طلب ما عند الله تعالى من الحق دون
اصابته الاترى ان المجتهد أمر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى الحق الذي هو عند الله
تعالى قطعا بلا خلاف فثبت انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه
ولكن على تحري الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه
ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب في الآخر اي ثواب اصابة الحق إما بسبب تقصير منه
او بابتداء حرمان من الله تعالى وهذا كمن قال لعماله على تحري النصح كان مصيبا في قاله ممتثلا
امر الله تعالى اعلاء كلمته فقتل ام قتل مستحقا للاجر العظيم لانه مصيب لما قال على تحري اصابة
النصح اصاب اولم يصب وكالرماة اذا نصبوا غرضا فرموا على تحري الاصابة كانوا مصيبين
في تحريهم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض واصاب البعض لم يصيروا جميعا مخطئا في تحريه الاصابة
بطريقه فان قيل خطأه في تقصير في طلب طريق الاصابة لا في قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه
من البيان ما لو بذل مجهوده كل بذل لاصاب الحق على الحقيقة قلنا ان الله تعالى كما لم يكلف بما
ليس في الوسع لم يكلف بما فيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب
على منتهى البالغ في استعمال الرأي حرج عظيم فيصير عفوا ويجب بناء الخطاب على المعتاد من
الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بلا خلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في أصول الدين فان المخطئ
فيما عند الله تعالى مخطئ وحق ينفى ابتداء لان لله تعالى دلائل عليها توجب العلم بنفسها في أصل الوضع
فلم يجب الخطاء الا بتقصير السائل فأما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام باشارة ابي بكر رضي الله عنه
اي باجتهاده ورايه فيجب لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطا لان رسول الله عليه السلام عمل برأيه واقر عليه
بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحتمل الخطا بوجه الآن هذا اي اخذ الفداء
كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة فالى
النافع الامام وتاويل العتاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان
ذلك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة
على ما قال عمر رضي الله عنه والوجه الآخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت
يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او
القتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الغنائم لمسكم العذاب كما في التنفيع
وبوجه فالمخطئ في هذا الباب اي في الفروع التي لا نص فيها لا يضلل واحترز به عن المخطئ في
الاصول فانه يضلل وقد اختلف في المخطئ في الفروع فقيل هو ماجور لما روينا من الحديث وقيل
هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محظور في الاصل الا ان حكم الحظر يزول بعذر الخطاء فاما
ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كالنائم فلا يأثم بترك الصلوة ولكن لا يكون له ثواب المصلي وقيل
هو معاتب مخطئا لما ذكرنا وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطأ
الا بتقصير فيه فأما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطاء انما وقع لخفاء دليل الاصابة وذلك
من الله تعالى والخفي مما لا يدركه كل فهم وكل قلب فانه ادراك البصائر على التفاوت كادراك الابصار

فيحمل من

لم يصر واحد

من البذل يحرم

ب

باجتهاده ورأيه

ان

الاثخان

معاتب

حكم الخلقه فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فما لم ندرك مصيبا فيما استعمل من
الاجتهاد ما جورا وما روي من التخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي ظهر طريقه عند الذي خطأ و
شنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح للعبد اصابة الحق واستحقاق
الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصلح له وهو واجب له عندهم فلذلك
وجب القول باصابة الكل بان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي
من الاكرام والافضال والانعام عليه ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره
والولي يلحق بالنبي عندهم في حق الانعام والافضال عليه وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي
فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي واجتهاده فثبت ان
القول بالتصويب مبني على مذهبهم واعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح لا محالة
فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح ولكن مبنى التصويب على امرين
احدهما وجوب الاصلح كما ذكره الشيخ والثاني امتناع ما ليس في الوسع او ما فيه حرج ثم قال من اهل
الاعتزال بالتصويب بناه على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناه على امتناع تكليف ما ليس
في الوسع او ما فيه حرج فوقعه على تحقيق المراد به اي بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء
الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب اهل الاعتزال ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاحق
منهم قد يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الحق واخطاءه لكن المخطئ
للاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير
الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء
الحقوق منهم لا باطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاما اذا اردنا بهما اصابة
الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا
قال صاحب القواطع ولقد تدبرت فرايت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في
الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته
في مسالك الكتاب والسنة وانما نهاية رأسهم المجادلات المموهة والزام بعضهم بعضا في منصوبات
وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كليلة وعقول حسيرة
فعدوا ذلك ظاهر الامر ولم يعتقدوا لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا
في محض ظن يعثر عليه بنوع امارة ولا يستقيم تكليف سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب
بل مطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد
مجرد ظن والظن قد يستوي فيه العالم والعامي وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب
حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع
وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فاما من ينظر اليه من بعيد ويظن انه سهل ولا
يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيحتز هذه الخبرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب
كل المجتهدين بمجرد ظنهم فيؤدي قولهم الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق
الاجماع والخروج على الائمة وحمل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من
الادلة واسهروا لياليهم واتعبوا افكارهم في استخراجها واظهار تأثيرها ما ادعوها العلل ثم نبه

تكليف من

من الاثر [illegible]
عشر [illegible]

امرهم عند هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق محض حق
وقولهم وقول مخالفيهم سواء فيكون سعيهم سعيا ضايعا وتمرته كلا تمرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل
حكايته تغني كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم ويتصل بهذا الاصل اي بتبيان احكام
العلة مسئلة تخصيص العلل او يتصل بتصويب المجتهدين وتخطيتهم مسئلة تخصيص العلل كما
سيأتيك بيانه وهذا اي ما نشرع فيه باب فساد تخصيص العلل
تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ في
الكتاب وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه
باعتبار حلوله في محال كثيرة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي يوجد فيها العلة عن تاثير العلة فيه
وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول اللفظ العام
اياه وقصره على الباقي تخصيص واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح
ان يكون علة شرعية واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي
وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك واحمد
بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو الظاهر من قولي الشافعي واكثر اصحابه
هذا الاختلاف في العلل المستنبطة اما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز
فيها ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فاكثرهم جوزوه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو
مختار عبد القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرايني وقيل انه منقول عن الشافعي احتج المجوزون
بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل
امارة للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في
بعض المواضع لا تخرج عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة
وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك
على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع
والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله تعالى في سورة
الانفال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق وقد وجدت العلة في حق
المرأة بدون القتل وجعل في وقوع العداوة والبغضاء في الخمر والميسر بقوله تعالى انما يريد الشيطان ان
يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها و
لما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشيء او ما يستحيل جوازه عليه لا
يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العلتين الا اختلاف الطريق في احداهما النص وفي الاخرى الاستنباط
وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت ان كل واحد منهما علة الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم
في محالها كدلالة العام على افراده فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة وبان خصوص العلة
ليس الا امتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع لمانع عن طريق المعارضة وذلك جائز في الادلة
العقلية ولا يكون دليل الفساد كما في العلة المحسوسة فان النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر في
ابراهيم عليه السلام لا لقيام مانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمحرقة وما ذكره الشيخ في الكتاب ان
التخصيص غير المناقضة وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم القول

بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقية الحظر والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو
تناقض فقال التخصيص غير المناقضة وتقريبه ما ذكر القاضي ابو زيد وشمس الائمة في كتابيهما ان
التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما اللغة فلان النقض اسم لفعل يرد فعلا
سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل في الجملة
لا انه رفع بعد الثبوت الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتاليف واما الشرع
فلان التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا فيتغاير
واليه اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص الى آخره واما الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام
قد تثبت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة و
ذلك يكون تخصيصا لا مناقضة ولهذا سمي هذا الشافعي مخصوصة عن القياس ويخرج بها بعد ولا يبطل
عن القياس الاثر الا ترى ان ذلك القياس يبقى معمولا به في ذلك الموضع اذ القياس المنتقض فاسد لا يجوز
العمل به في موضع واما الفقه فلان الخصم اي المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه
ذلك الوصف بدون الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته فيكون ذلك تناقضا واحتمل ان
يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك
به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو الخيار المشروط في العقد
فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علته لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة
فان ابرزها اي المانع فاصلا يقبل بيانه اي بيان المعلل لانه بيان احد المحتملين والا فقد تناقض اي فقد
ظهر انه متناقض وجعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله علة في هذا الموضع او ظهر انه وضع متناقض
لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم منه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض ولذلك اي ولاحتمال ان يكون
العدم لفساد العلة وللمانع لا يقبل من المعلل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اي لاحتمال
تعين جهة الفساد بان يعجز عن ابراز المانع اصلا او يبين ما لا يصلح مانعا اذ لا بد للمانع ان يكون
اقوى منه او مثله بخلاف النصوص يعني اذا تمسك في حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا
العام لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بعموم فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام
بدليل يقبل ولا يطالب منه بدليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه
فلا سبيل لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع فلم يحتج
الى اثباته بدليل فاما احتمال الفساد في العلة فقائم فلم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى انه مخصوص
من علته لا ينتفي جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه
فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا لانا نقول الاصل في التخلف التناقض كما سبق وبني اي
من اجاز التخصيص على هذا اي على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي في حسا وحكما اي الحسيات
والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء وذلك اي ما قلنا من الموانع حسا يتبين في الرمي فانه قبل اذا
اصاب ويلزم الرامي احكام العمد والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم و
ارساله فالرامي اذا انقطع وتره اي وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم منع
ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام قصد الرامي الى مباشرته حتى ان شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع
هذا المانع ومعنى السهم او اصابته شيئا يفوته واذا حال بين الرامي وبين مقصده حائط في صاغ

مرور السهم بعارض السهم فيمتنع من المرور ويرده عن سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد
رميا لكن الرمي انما يصير قتلا اذا اصاب المرمى بامتداد السهم الى المرمى بقوته وهذا المانع يمنع تمام الامتداد
اليه فمنع تمام العلة وهذان ليسا من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود
العلة فلا يستقيم عدهما بناؤهما وجعلهما من اقسامه الا ان القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تتميما
للتقسيم لا انه بناهما على التخصيص ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه اى يصيب السهم المرمى
فيدفعه اى المرمى السهم بترس او عيبة من درع او جوشن او قبا لان السهم لما امتد اليه واتصل
به فقد تمت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هو قتل وهذا المانع اى الترس ونحوه منع اصل الحكم ولا
يقال الترس مانع من الاتصال كالحائط فينبغى ان يكونا كلاهما قسما واحدا لانا نقول الترس والدرع
متصل بالمرمى فكان بمنزلة بدنه فاتصال السهم به بمنزلة اتصاله ببدنه بخلاف الحائط فانه غير متصل به فلا
يكون اتصال السهم الى الحائط اتصال السهم الى المرمى فكان قسما آخر والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه
اى السهم المرمى ثم يداويه اى المرمى الجرح فيندمل فالمداواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه
مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى الى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام حكم
العلة والذى يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمى فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك
المرض والجرح له كطبع خامس اى زائد على الطبائع الاربعة فيامن اى المرمى المصاب حتى اى
من ذلك المرض في الغالب اى يامن المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل فصيرورته
طبعا خامسا منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتلا اذ منع لزومه صيرورته قتلا وهو كالاندمال
في التحقيق لانه مانع في عرف الذوق كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضي الامام هذا القسم في اقسام
الموانع الا ان الجرح الذى هو اثر الرمي لما بقي بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع
بالكلية واحتمل ان يصير قتلا في العاقبة ولكن اندفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل في الحال فكان
مانعا لزوم الحكم دون اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمي بالكلية
فكان الاندمال اقوى منعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا فلذلك جعلهما الشيخ قسمين وفي الجملة
صيرورته طبعا مانع من لزوم الملك مشكل لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم للمانع
ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل فنفسه غير ثابت في هذه كما في الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتا
غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه مانعا من اللزوم
ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجه لا يقاومه المرمى فيفضى الى القتل فاذا اندمل
لم يتم الحكم لان المرمى يصير مقاوما فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش
فقد تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما
بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل وان صيرورته طبعا مانعة
لزوم الحكم وهو لا يخلو عن تكلف كما ترى قوله ومثاله اى مثال ما كشف فيه الموانع الخمسة من الشرعيات
البيع فانه علة لملك الثمن والمثمن جميعا ثم اذا اضيف الى الحر او ميتة منع ذلك منه اصل الانعقاد لعدم
المحل واذا اضيف الى مال غير مملوك للبائع بغير اذن مالكه منع كونه غير مملوك للبائع تمام الانعقاد
في حق المالك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه والدليل على الانعقاد انه يلزم باجازته
وغير المنعقد لا يصير لازما وينعقد بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على

اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وذكر
في بعض الشروح ان بائع مال الغير لما لم يكن مالكا للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك
وجب ان لا ينعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الاهل في محل صالح للتصرف وجب ان
ينعقد تاما فقلنا انه انعقد غير تام في حق المالك عملا بالشبهين وذكر القاضي الامام ان اضافة
البيع الى مال الغير تمنع التمام فانه في حق المالك كانه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد عليه وخيار الشرط
اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذى في جانب من له الخيار
عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام فانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت
بسقوطه وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة
بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضا لعدم التمام وخيار العيب
يمنع لزوم الحكم يعنى يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ
بدون رضا ولا قضاء بعد القبض ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من اللزوم
وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط
داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده وخيار الرؤية يثبت
بناء على فوات تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن
لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما لم يتم
الرضا بالرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لا
على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى اقتضاه
العقد وهو صفة السلامة لكن لما اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز
عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن يثبت له
ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر عن نفسه واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص العلل
اراد به ما اشار اليه في قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم واعلم
ان المانعين من التخصيص تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة
من اكبر ما يفسد به العلة لانه يفضى الى العبث والسفه ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان
ذلك ان الوصف الذى جعله المعلل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يقول امتناع الحكم
لمانع مع وجود العلة او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد
والمناقضة وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشرع فكانه بمنزلة ما لو نص
الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول
كان مناقضة ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تعمل في هذا الموضع و
لا يجوز قيام الدليل على ان الدليل لا يدل لانه في ذلك عزل الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال
ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال فنقول له لا نسلم صحة ذلك لانه اى
حال بالانسان او بالاحوال او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال
والا فلا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنع مانع الا انا تركنا ذكره واضمرناه
كما انكم تقولون العموم واجب وتعملون به ما لم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول

ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجزائها فزالت
المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما
يمكن ان يحتج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال صح قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة لو ان
تخصيصها يمنع من كونها امارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها
من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما اردناه وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب
متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون
لم يخل اما ان نعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان نعلم ذلك بنص
فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح فحينئذ نعلم ان تحريم بيع الذهب بالذهب
متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة الاباحة فيتبين بعد التخصيص ان العلة
لم تكن كونه موزونا فقط وانك جعلت الوزن هي العلة وان دل على اباحة بيع الرصاص بالرصاص
نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم وان لم نعلم علة اباحته كانت العلة
مقصورة على الرصاص غير متعدية لانها لو تعدت عنه لوجب في الحكمة ان ينصب لنا عليها علما على
ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص واذا كان كذلك لم نعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط
بل لانه موزون وانه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجه ايضا ان تكون العلة هي الوزن فقط فثبت ان
التخصيص يخرج العلة من كونها امارة قال والذي يبين ما قلنا من اشتراط نفي المخصص ان الانسان
اذا استدل على طريقه في برية باميال منصوبة ثم راى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق
لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود فقد صح ما اردناه
ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها امارة على الحكم ومنها ما ذكره الشيخ في الكتاب ان تفسير الخصوص
اي تخصيص العام ما مر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه
ويشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان المخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا
ليمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء المخصوص كما شرط في الاستثناء ليمكن جعله تكلما بالباقي بعد الثنيا
واذا كان كذلك اي واذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين وقع التعارض ظاهرا بين النصين
وهما صيغة العام ودليل الخصوص فلم يعتبر احدهما بالاخر اي لم يبطل النص العام بلحوق دليل الخصوص
كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين
بل صار النص العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص وبقي حجة فيه وهذا اي التخصيص على هذا الوجه
وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلل ابدا اي لا يستقيم فيها بوجه لان
ذلك اي التخصيص على هذا التفسير يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد
تاييده بسلامته عن المناقضة ويظهر فساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن
لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي بدليل ويتخلص عن النقض فلم
يظهر فساد اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وفي
ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد قول بوجوب الاصلح لكن المجوزين يقولون
انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصصت لمانع اما اذا اشترط بيان
مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب

لكان

لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب
ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهي عندكم صحيحة غير منتقضة ايضا
لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك
يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت في صورة النقض زيادة وصف او نقصانه
ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن
سلمنا ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصلح فان كثيرا من
المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصلح غاية الانكار وبنوا
ذلك على استحالة تكليف ما لا يطاق قال مولانا حميد الدين رحمه الله في فوائده والقول بتخصيص العلة
يؤدي الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ هذه المسئلة فرع تلك المسئلة فمن قال بتصويب كل مجتهد
يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون المعلل مخطئا
صريحا وهو خلاف ما اعتقدوا فدعاهم ذلك القول الى القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز
ان يكون علة المجتهد منقوضة صريحا لكون المجتهد مصيبا لانه الاصل في حق المجتهد وعندنا
لما جاز الخطاء على المجتهد جاز ايضا انتقاض العلة فهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فعندهم
كما لا يجوز التناقض على الكتاب والسنة لا يجوز على العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص
الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة وعند بعضهم كما ذكر الشيخ
من لوازم تصويب كل مجتهد القول بالتخصيص يؤدي الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة
حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصلين واقتضت التحليل في احدهما دون الاخر
لم يستفد من تعلق عليها في الفرع اعتبارا باحد الاصلين في تعلق عليها التحريم في ذلك الفرع
اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان وتستوي القولان مثاله من علل عدم وجوب الجزاء على
المحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب فاذا انتقض عليه العلة بالضبع
اجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة للحكمين متضادين بالقياس على اصلين
كل واحد منهما متفق على اصله وليس لمن اجاز تخصيص العلة ان ينفصل عن هذا بدعواه الترجيح
في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين المتضادين لانه يتعذر ترجيح الشيء على نفسه في تخصيصه باحد حكميه
واذا استحال ذلك يتبين ان تخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الادلة وهو باطل كما ذكره عبد القاهر
البغدادي وصاحب القواطع وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار
ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشيئته هي علة حدوث كل شيء ثم المشيئة توجد ولا حادث
عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة الحدوث موجودة
ولكن امتنع حكمها لمانع وهو اختيار الكفر قال صدر الاسلام رحمه الله هذا غير مستقيم لان من قال
بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشيئة العقلية لانها موجبة للذات فلان
لا يقولوا بتخصيص المشيئة اولى على ان ما ذكر ان مشيئة الله تعالى علة كل حادث ليس بثابت عندهم
ولئن كان ثابتا فانما يلزم تخصيص المشيئة على مذهبهم دون مذهب اهل السنة فانهم قائلون
بان الكفر والمعاصي كلها بمشيئة الله وقضائه كالايمان والطاعات فلا يلزم من القول
بجواز التخصيص تخصيص المشيئة عندهم وقال بعضهم انه يؤدي الى مذهبهم في الاستطاعة

قبل الفعل لان فوت الفعل علة الفعل وعدم الفوت موجودة ولا فعل لمانع منع المستطيع من الفعل
حتى ان عدمه للتقييد فوت القرار ولكن لا نعتقد ان يفوت لمانع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل
ولا فعل لمانع جاز ان يوجد العلة الشرعية ولا حكم لها لمانع ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول
بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لا نسلم ان تجويز تخصيص
العلة الشرعية يستلزم القول بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلل الشرعية امارات في الحقيقة
فيجوز تخلف مدلولاتها عنها واما العلل العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاك مدلولاتها
عنها كالكسر مع الانكسار فالحاصل ان مسئلة الاستطاعة من هذا القبيل قال صدر الاسلام انا لا انسب
من ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تتصل بتلك المسئلة
يعني مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه كما وجب
التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن الزي بزي الكفرة
لانه من شعارهم قوله لكن الحكم استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلل اي لا يتحقق لا يقع
التخصيص في العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او
نقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص مانعا مخصصا وبزيادة وصف او نقصانه في العلة
يتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض العلة بعدها وبالنقصان
يفوت بعض العلة والكل ينتفي بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت
معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب التخصيص الا ترى ان الشاهد مع
استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظ الشهادة او زاد عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لما
لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق
سبب للملك شرعا ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير في حق الحكم كالمتعلق بالشرط والمتعلق
بالشرط غير المطلق فيكون ما هو العلة معدوما كذا قيل ونظير النقصان الزنا حالة الاحصان
فانه سبب للرجم فاذا فات الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم ... وهذا
طريق اصحابنا في الاستحسان ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى ان تخصيص العلة جائز وزعم
ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص
وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صور
الاستحسان لمانع مع وجود العلة فعرفنا انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك فقال وهذا اي
وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق التخصيص
لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء كان نصا
او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه اذ من شرطه
عدم هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص بخلاف النصين اي
النص العام والخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصا للعام لان احدهما لا يعدم الاخر
لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة قال شمس الائمة في تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان
احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين
توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة

فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما
العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد ومتى تخلل الاعدام حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها
معدومة حكما في ذلك الموضع ثم انعدم الحكم لانعدام العلة وكذلك نقول في مثل ما قلنا في القياس مع
الاستحسان من عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل اذا تخلف احكامها عنها في بعض المواضع يعني
العدم مضاف الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم
العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذاكر لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد عندنا
خلافا للشافعي لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول الغذاء الى جوفه وهذا تعليل بوصف
مؤثر ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة النسيان وهو الافطار مع قيام العلة ونحن نقول عدم الحكم في الناسي لعدم
هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التخفيف بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي
هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار واذا لم يبق فعله
معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع
منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس
فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما لان الاصل هو المطابقة
واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بثبوت احد المتنافيين
بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب
الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة
ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث التسبب ... الفطر ممنوعة وقيل قولنا
في الغصب انه لما صار سببا لملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سببا لملك المبدل
وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد واما المدبر فيلزم
عليه المدبر فان غصبه يوجب تقرر الملك في قيمته للمغصوب منه بدون ان يثبت للغاصب فيه
الملك فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو ان المدبر لا يحتمل الانتقال
من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا لان الحكم عدم لعدم العلة لانتفاء
وصف منها وهو كون الغصب سببا لملك بدل اليد لا سببا لملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر
الملك فيما هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس ببدل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان
يكون العين محتملة للتمليك ولم يوجد ذلك في المدبر بل هو بدل عن اليد الفائتة للمالك ... لان المدبر مع
جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك فمقابلته متحقق له وليد معتبر كما في القن والغاصب قد فوتها
عليه فكان الضمان بمقابلتها لتعذر ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدمت لانا جعلنا
الغصب الذي هو سبب لملك بدل العين سببا لملك المبدل والغصب في المدبر ليس بسبب لملك بدل العين
فكيف يكون سببا لملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع فالذي جعل عندهم دليل الخصوص
اي جعلوه مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اي ذلك الدليل دليل العدم للعلة وهذا
اي جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة واحفظه اي هذا الاصل
واحكمه بفقه الصنعة لان فيه فقها كثيرا ومخلصا كثيرا اما الاول فلان المعلل كلما احتاج في رعاية هذا الاصل

ضبط لحم

الى خط مع اوصاف لاحق في كل صورة ليمكنه رد ما اورد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلانه
مع صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة فوقه وانما يلزم الخصوص على
العلل الطردية اى يلزم القول بالتخصيص في العلل الطردية لانها قائمة بصيغها اى بصورها لا
بمعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثيره فكان موجبا بصيغته كالنص
فاذا تخلف الحكم عنه تحمل ذلك على التخصيص كما في النص والا يلزم التناقض بخلاف المعاني الخالصة
لانها لا تحتمل التخصيص اصلا لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحمل تخلف الحكم فيها على عدم العلة
ان امكن والا يكون مناقضا وانما قيد بالمعاني الخالصة لان التخصيص قد يجري في المعاني تبعا للالفاظ
اذ المعاني لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجري في المعاني
المجردة قصدا فلهذا قال دون المعاني الخالصة ثم ذكر الشيخ يدل على ان التخصيص عند اهل الطرد
جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص
نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد
انكارا للتخصيص من اهل التاثير ثم اذا تاملت فيما ذكر الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة
في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم
بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة فوقه ومن ذلك اى ومما
يضاف فيه عدم الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه المسألة فيما تقدم فاقيم اى الزنا
مقام الولد فيلزم على هذا انه صيرانا اى يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزني بها وعماتها
وخالاتها حيث لم يصرن كاخواته وعماته وخالاته حتى حل له التزوج بهن اى عدم تحليلهن مخصوص
بالنص يعني انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة المؤبدة وهي شبهة البعضية موجودة في هؤلاء و
لكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يوجب اباحة غير المذكورات وقوله عز
ذكره وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها الحديث يوجبان حرمة الجمع بين المراة
وبين هؤلاء نكاحا او وطئا بملك اليمين لا حرمة الذات فخصت تلك العلة بهذين النصين وقلنا
في هذا اى في تحريمهن على سبيل التابيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة
مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا
يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن او اباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن توجب حرمة
الامهات والبنات والاباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة في
الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون هذا تغيير النص
واثباتا لحرم اخرى بالعلة في معارضة النص اذ الحرمة الثابتة في الامهات والبنات المتعدية الى
الاخوات والعمات غير الحرمة المقتصرة على البنات والامهات وقد عرفت ان العلة لا تصلح معارضة
للنص بوجه بل تنعدم في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا للمانع مع قيام العلة وهذا اى مثله
عدم العلة بفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها اذ من شرطها عدم النص على ما مر وذلك كم
المعروف واحسن الطرق اى التعريف يعني ترك التعنت وتاملت عن انصاف سهل عليك تخريج
الجمل التي لم نذكرها وتدل اى انها تخصيص على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة
واما ما ذكروا ان علل الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى اخره فغير صحيح لان الامارات

المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارات المقوية للظن وبالنقض يزول قوة الظن او نقول هي امارات
امارات بشرط ان لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمسكهم بالغيم الرطب في الشتاء لانه لم
يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا ولانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة
على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا
وبالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذكر الغيم الرطب وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة
بالمنصوصة فاسد فانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا وهو الذي يكون
هو مختار الشيخ لان التخصيص تناقض فكما لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في المنصوصة
فاذا وجدت في بعض المواضع متخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا
في المستنبطة ولئن سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة المنصوصة هو النص فيجب
وروده فصحت وحمل تخلف حكمها على التخصيص كما في العام واما دليل صحة المستنبطة فالتاثير
بشرط الاطراد فبطل ذلك بالتخصيص لغتور قوة الظن به وقولهم امتناع موجب الدليل
مما لا بد فيه لعقد فاسد ايضا لانا قد اقمنا الدليل على فساده واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير
صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والطلق ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم فيه لا يكون
من باب التخصيص وكذا النار لم تعمل في حق ابراهيم عليه السلام معجزة له بدليل قوله تعالى
يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب تخصيصا وفي المسألة
كلام طويل للفريقين وفيما ذكرنا مقنع والله اعلم بالصواب

وجوه دفع العلل ولما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع
وهو الدفع فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما عم
بين الجدليين ومال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم ليبين الاعتراضات
الواردة عليها وعلى كل قسم ضروب من الدفع اى انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها
فاسد كما ذكر والمناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند
من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوز التخصيص هي تخلف
الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ
والاثبات من النفي وبالعكس وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن
المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع اما المناقضة اى فساد الدفع بالمناقضة فلان المناقضة
لا ترد على العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة
لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة مثال ذلك
ما قال علماؤنا في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الوالد
لولده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه
فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة من القبول
فكان هذا استدلالا بنقضه سفها لانه لا يستحق لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة

ثبوت التهمة

فيما ذكر السائل يجب على السائل ان يشتغل باثبات التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين
لصاحبه غير متحقق لا بالنقض كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم فان قيل العلل المؤثرة تحتمل
المعارضة بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض
واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة قلنا النصوص قد تحتمل
لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر ويرجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا
العلل المستنبطة منها يجوز ان تتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض
فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة الفرق فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل
والسفه الى صاحب الشرع وذلك غير جائز كذا قيل لكن الصحيح ان اذا تصور مناقضة اي مناقضة
الصحيح من العلل اي اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة وجب تخريجه اي تخريج النقض على
الاصل الذي بيناه من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او زيادة مثل قولنا في مسئلة
تكرار المسح انه مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاحجار
نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يتلوث او ازال بخرقة صح
لا يسن مسحه بل الاستنجاء من الريح بدعة على ما قيل وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان
المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما في مسح الرأس ومسح الخف ثم ما ذكر الشيخ من فساد دفع العلل
المؤثرة بالمناقضة مختار القاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم ومذهب عامة الاصوليين
ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا
لم يجز لا بد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان المعلل متى نصب علة فقد التزم طردها
وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يف بقوله ووجدت علته مناقضة بطلت علته
لعدم وفائه بدعواه وتصحيح ما يدعيه ثم على المعلل الدفع ببيان انه لم يرد على المعنى الذي جعله
علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن مؤثرة قلت فعلى هذا يجوز ان
يكون مراد الشيخ مما ذكر ان سؤال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة فساده بعد ما ظهر تأثيرها
باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور
وهو مانع في نفس الوصف في التحقيق ونقل عن بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات
العلة ومن الزم عليه نقضا فعليه تعليل تلك المسئلة التي نقضت بها وبيان الفرق بينها وبين
المسئلة التي يدعي اطراد العلة فيها وذلك الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة
لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز تخلف الحكم عنها الا لمانع او لزوال قيد ولما رأيناها قد تخلف حكمها
بدون المانع او بدون زوال وصف علمنا انها ليست بعلة موجبة وكذلك فساد الوضع اي كما
لا يتصور المناقضة بعد صحة الاثر وظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الا
بدليل مجمع عليه فيصير دعواه ان الوصف نابع عن هذا الحكم وانه في موضعه فاسدة لا تسمع
لان الكتاب والسنة والاجماع لا يضع الفاسد وهو مثل النقض بل اقوى منه على ما يأتيك بيانه في
موضعه واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه
العلة موجبة لهذا الحكم واذا ظهر اثرها في صحة ذلك الحكم بها فما ثبوته بعلة اخرى في مثله لان التعليل
لم يقع لابطال علة اخرى بل لايجاب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها لان الشيء يعلل

وجب اثبات ذلك الحكم صح

ومتابعيهم صح

لا ينافي الثبوت بعلة اخرى ألا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت
بشهادة الاربع حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي القضاء واجبا بشهادة الباقيين فلا يكون عدم
العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى دليل فساد العلة وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي
وبعض المعتزلة وعليه يبتني اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن
منع تعليل الحكم بعلتين لزمه الحكم بانحصار علة الحكم في واحد ولزم منه اشتراط الانعكاس لان الحكم
لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة انتفى الحكم بانتفائها اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب ومن جوز تعليله
بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع دليل
آخر احتج المانعون بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة لكانت
كل واحدة مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل
ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة منها عدم استقلال
كل واحدة منها لاستلزام علية كل واحدة عدم علية الغير فضلا عن استقلالها يبينه ان الائمة
تعلقوا بالترجيح في علة الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطعم وبعضهم القوت تفاديا عن
لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين ولولا امتناعه لم يرجحوا البعض بل جوزوا كون كل واحد من
الثلث علة مع صحة استقلال كل منها بالعلية لان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض
ولا تعارض الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا منه فعلى هذا لولا صحة استقلال كل
بالعلية لما رجحوا واحتج من جوز ذلك بان العلل الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمتنع نصب علامتين
على شيء واحد وانما يمتنع ذلك في العلل العقلية ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول و
الغائط والمذي وخروج الدم من الجراح مع استقلال كل منها في ايجاب الحدث وكذا القتل حكم
واحد لان ابطال حياة الواحد شيء واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والردة معا كمن قتل وارتد مع
استقلال كل منهما في ايجاب القتل وكذا لو ارضعت لبنت زوج اختك ولبنت اخيك اذ جرت من ثديها
دفعة فانها تحرم عليك لانك عمها وخالها مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخؤلة والعمومة اذ لا يمكن
ان يحال الى احدهما دون الاخرى فان قيل اذا كانت العلة متعددة كانت الاحكام متعددة
تقديرا لان قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى
الآخر وهو قتل الردة بعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف عنه
ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولولا تغاير القتلين لما كان كذلك قلنا اضافة الشيء
الى احد دليلين لا يوجب تعدده في ذاته وكذلك الشيء والا لزم تغاير حدث البول حدث الغائط وهو باطل صح
واما القتل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده الى القتل العمد
العدوان والزائل بالاسلام هو استناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل الحكم
عليه واما دعواهم لزوم التناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكروه ولا
نسلم لهم ذلك بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه يثبت بها لا بغيرها واذا كان
كذلك فلا تناقض في التعدد اذ يجتمع لحكم واحد علل لو انفردت استقلت باثباته كما اجتمع
للملك وهو حكم واحد اسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها وكذا تعلقهم بترجيح الائمة

وجود صح

واحد صح

فيه صح

عند الربوا فاسد لانا لا نسلم انهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا لابطال كون الجنس علة ولو سلم
انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد
العلة في الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة فيها بكون المجموع علة اذ يلزم منه جعل علل الربوا
المختلف فيها اجزاء العلة ولا قائل به واذا عرفت هذا علمت ان ما ذكر الشيخ من عدم فساد العلة
بوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط العكس لصحة العلة قول الجمهور وان على قول اولئك البعض وجود
الحكم بدون العلة يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عليهم قوله فاما الفرق فانما فسد لوجوه
ثلثة وصورته ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت وانما المعنى فيه كذا وهو مفقود في الفرع
ولهذا فسروه بانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع واختلف فيه فزعم
بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسمى فقهها قال صدر الاسلام
وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنة فتمسك لذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارض واذا
عورضت امتنعت صحتها فالفرق حقيقته راجع الى ان المعلل لا يستقر كلامه ما لم يبطل بالسبر كل ما
علل عليه مما يمكن التعليل به فاذا علل ولم يسبر فعورض بمعنى الاصل فكانه طولب بالوفاء بالسبر وتتبع
كل ما عدا علته بالنقض والابطال وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت بمجامع
اصحاب النبي عليه السلام منها قضية اجهاض المرأة فان عمر رضي الله عنه لما استشار الصحابة في ذلك قال
عبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا وقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك و
ان اجتهد فقد اخطأ ارى ان عليك الغرة فعبد الرحمن شبه فعله بالمباحات التي لا توجب ضمانا وجعل
الجامع انه فعل ما له ان يفعله واعترض عليه علي رضي الله عنه وتمسك بالفرق وابان ان المباحات المضبوطة
النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي الى الاتلاف ولو تتبعنا معظم ما
خاض فيه الصحابة علمنا انهم كانوا يفرقون ويجمعون ثم الغرض من الفرق ليس مقابلة علة الاصل بعلة
الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وذلك لان الجمع ينتظم بفرع واصل
وجامع رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق معنى يشتمل ذكر فرع واصل وهما يفترقان في الجمع فكان
وقوعه على نقيض غرض الجمع ويظهر به فقه يشعر بمفارقة الفرع الاصل على مناقضة الجمع واذا كان
كذلك يكون هذا اعتراضا صحيحا وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به
العلة لوجوه ثلثة كما ذكر الشيخ احدها ان السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار الى ان يتبين له
الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فيكون مجاوزا
عن حده وذلك لا يجوز بخلاف ما اذا عارض في الفرع لانه لم يبق سائلا بعد حيث تم دليل المعلل بل
يكون مدعيا ابتداء اي ما دام في موقف الانكار لم يسمع له الدعوى والثاني ان الحكم في الاصل يجوز
ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فان عدم
في الفرع الوصف الذي يدعو به السائل الفرق ان سلم انه علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل
من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع الذي يدعي انه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة
اذ لكل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستواء على ما ادعاه كان فاسدا ولا يكون قدحا في كلام
المعلل فكان الاشتغال به عبثا والثالث ان الكلام وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السائل
بما ذكر من الفرق في الفرع الا ان احد اوان عدم العلة فيه وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم

عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى لو علل وقال الحكم معدوم لان علته
معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم على ما مر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد
التعليل بالنفي ولان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة الموجبة للحكم كان اولى
قال صدر الاسلام المفارقة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات الا ان يذكر معنى في
الفرع يفيد خلاف الحكم الذي افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فحينئذ يصير معارضة ولم
يبق فرقا واما ما ذكروا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة قلنا ولكن المعارضة انما
تحققت في حكمين على التضاد فاما اذا ذكرت علتان لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة وقولهم لا يصح
تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عدا علته باطل اذ لم يكلف المعلل سوى تصحيح علته ببيان التأثير
فاما السبر والتقسيم فليس بشيء وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لا حظ لهم في الفقه وكذا ما
ذكروا من اعتناء السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المفارقة على الوجه الذي نخوض فيه عنهم
اصلا ومن تامل فيما نقل عنهم علم انهم كانوا يطلبون المعاني المؤثرة وما ذكر عبد الرحمن بن عوف رض
في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه علي رضي الله عنهما معنى الطف من الاول لان
ما فعل عمر رضي الله عنه كان تعاطيا لا اباحة به والترك ولم يكن على حد مضبوط في الشرع ومثله
مطلق بشرط السلامة كالمشي في الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذي نخوض فيه بوجه وما ذكروا
من ظهور فقه الى آخره ليس بصحيح ايضا لان المفاقهة في هذا الموضع في الممانعة دون المفارقة
قال شمس الائمة ومن الناس من ظن ان المفارقة مفاقهة ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في
غير هذا الموضع بل الاعتراض بها على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع واما المفاقهة
في الممانعة حتى يتبين المجيب تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو
الحكمة الباطنة فالمطالبة به يكون مفاقهة واما الاعراض عنها والاشتغال بالفرق فيكون قبولا
لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا باثبات الحكم بما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع
وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من المفاقهة في شيء قوله واما القسم الصحيح اي دفع العلل
المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة واعلم ان الشيخ في هذا الباب جعل الدفع
بالمناقضة وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم
الاول فساده قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال
ان لا يكون الوصف مؤثرا ولا يكون صحيحا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في
العلل الطردية وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كما دل عليه عبارة التقويم
حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوت تأثيره لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان النقض لا يتصور
بعد ثبوت التأثير بدليل مجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تأثير
الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محلا للممانعة ولم يبق بعد الا المعارضة فيثبت ان الفرق
المذكور غير صحيح واجيب بانه اراد فساده قبل ظهور التأثير لكنه يتبين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل
تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل
على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا ولا يخلو هذا الجواب
عن وهاء ونحافة كما ترى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر الاعتراضات الصحيحة على العلل خمسة اوجه

فالفقه حكمة باطنة

اولها الممانعة وبعدها بيان فساد الوضع وبعده المناقضة وبعده الثلاثة القلب والعكس والخامس
وهو الاخير المعارضة ويتبين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل
انسان فاسد الخاطر يعترض بما بداله فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر عامة الاصوليين
وهو الاظهر على ما بينا والله اعلم

باب الممانعة

الممانعة اوقع سؤال على العلل وهي اساس النظر اي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل
المدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانكار ودفع الدعوى عن نفسه
والاصل في الانكار الممانعة فكانت اساس المناظرة فلا ينبغي له ان يتجاوز المعبر عنها الا عند الضرورة
وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم فينبغي ان يرجعها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك
والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة تبين الامر على المجيب فثبت
ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التقويم وهي اربعة اوجه الممانعة في
نفس الحجة اي منع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت صالح لكونه علة ثم الممانعة
في الوصف يعني بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم فلا بد من وجوده في المقيس و
المقيس عليه فله ان يمنع ذلك ليثبته المجيب بالدليل ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها
في باب شروط القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر اما الاول
اي صحة الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فلان من الناس من يتمسك بالاصل دليلا و
يعتقده حجة مثل قول الشافعي كذا فانه تمسك بلا دليل لانا قد قلنا في باب المعارضة الثابتة ان الاحتجاج
بالنفي والتعليل باطل وكذلك من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الاشباه محتج بلا دليل
فلو تركت الممانعة يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة
في هذا الموضع دليل الفقاهة كذا قال شمس الائمة رح واما الممانعة في الوصف اي صحة الممانعة في وجود
الوصف بعد ما سلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قولنا
يعني قول ابي حنيفة ومحمد في ايداع الصبي اي فيما اودع من الصبي شيئا انه مسلط على الاستهلاك لما
مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس بتسليط عنده اذ لو كان تسليطا عنده
لما بقي النزاع في الحكم ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة هذا تعليل
بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لايجاب حكم الشرع على
ما عرف فلا يقع الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لا اسلم انها معقودة لان معنى العقد
عندي كذا ولم يوجد وكذلك التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان يحصى مثل قول الشافعي
المذهب في السلم الحال اسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال لم قلت انه مقدور التسليم بل العقد
معدوم لانها تحصل بالاجل ولم يوجد ومثل قوله في شراء ما لم ير هذا شراء شيء مجهول فلا يجوز
فيقال له لا اسلم انه مجهول لان الشرى هنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي
ادعاه علة موجودا ومثل قول ابي حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبي رضي بالذي وقع
العتق به بعينه فيقول الخصم لا اسلم ان الرضا كان موجودا فيه وانما يجب ان يمنع السائل
شرطا منها اي من شروط القياس ما هو شرط بالاجماع ليفيد منعه بطلان التعليل في غير المتنازع

فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام
الى ان ما منعه السائل هل هو شرط لصحة القياس ام لا وذلك يخل بالمقصود اذ المقصود اثبات
الحكم المتنازع فيه دون اثبات شرط القياس ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام
المعلل عن نفسه وان لزم منه انتقال الكلام الى محل آخر وتفسيره اي تفسير قوله ما هو شرط في محل النصب
على البدل من شرطا لا على انه مفعول به مثل قول الشافعي اي شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له
ونحن لا نسلم هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين لما بينا لان حكم النص يتغير بهذا التعليل فيصير
ما هو رخصة نقل في حقه اسقاطا على ما مر بيانه وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون
المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف
ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم ان العلة هذا الوصف
واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة
مستور الحال فانه لا بد من بيان انه واجب العمل ليتم الالزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر يقيم
بعد الشهادة على المسلم انه كان الشاهد مسلما كان يجب العمل بها وان كان كافرا لا يكون حجة على المسلم
وان كان حجة عند المدعي لان المدعي باقامة البينة يريد الايجاب على المسلم كذا ههنا وسبيله اي سبيل
السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار ولا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو في
صورة الدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يصح ذلك اذا كان انكارا في معناه لان العبرة للمعاني
دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكر المودع كان القول قول المودع لانه ينكر وجوب
الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة وكذا البكر اذا قالت بلغني خبر النكاح فرددت وقال
الزوج فاز دون بل سكتت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر لانها تنكر ثبوت ملك النكاح
عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعي الرد صورة ومعنى فكانت صحيحة ولو قال السائل ان
الحكم ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم
المستحق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة وذلك كما
لو علل في اليمين المعقودة على امر في المستقبل بانها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف
الى الغموس فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا
منعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثباته على ما يجيء فاما قول السائل ليس المعنى ما ذكرت
في الاصل وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكن من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو
دعوى في موضع النزاع غير مقبول كما بيناه

باب المعارضة

قد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد منها ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل
من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل
المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل
ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين
من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلا وليس
ذلك له بل له الاعتراض المحض وذلك لان الحق لا يصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل
لذلك كان بانيا مستدلا لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون له

مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تبقى حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة
توجب وقوف الحجة بدليل التناقض والدليل ان التواتر انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت
المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة وان المعتمد في القياس غلبة الظن واذا
تعارض الدليلان يفوت به غلبة الظن ويخرج كل واحد منهما من ان يكون حجة الى ان يترجح
احدهما فكانت المعارضة بيانا ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا فان قيل
ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدأ صورة فيكون ممنوعا عنه كما في المعارضة فيه
بين الاصل والفرع قلنا صحة الادلة انما تمنع عن السائل من حيث انها اولة وانما امتنعت اذا كان
السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدأ وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة فتسمع الا انه
يسمع من اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض مستقل بالافادة ويقدح في كلام الخصم
كان اولى ثم ذكر الشيخ هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر في نسخة اخرى بعد بيان
انواع الممانعة ان السائل اذا ثبت الوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدافع اذا امكنه
الدفع بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب
الى المعارضة التي هي اسوأ احوال السائل معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل
المعلل ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة
وبينهما تناف اذ المعارضة تسليم دليل المعلل في صحة دلالته على الحكم والمناقضة تنصيص ببطلان
دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل
هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير قلنا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف
اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول
اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير انما يقبل الابطال على
انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشتبه بالاثر وليس بأثر في التحقيق والمناقضة انما تمتنع على
ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر مولانا حميد الدين ويقابله العكس اي يقابل القلب العكس لان القلب
يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا لا يذكره المعلل دون السائل فكان
في مقابلته ولهذا لم يكن من هذا الباب اي باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب
من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سيأتيك بيانه
فلا يكون من هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا
باعتبار معنى المعارضة نوعان اما القلب فله معنيان في اللغة معنى القلب في اللغة تغيير
الشيء على خلاف الهيئة التي كان الشيء عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالتقليب
استعمل في باب القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف
الهيئة التي كان عليها اما الاول اي المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله بنصب
اللام واسفله برفعها اعلاه كقلب الاناء وشأنه اي شأن هذا المعنى اللغوي من الاعتراض على
التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل بمعنى في اثبات الحكم حيث تفتقر ثبوت

معلولا

الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة او زمانا كما هو مذهب
البعض والحكم فرع يعقبه في الوجود حيث تفتقر وجوده اليها فاذا قلبته يعني التعليل فقد جعلته
منكوسا بجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعا له وجعل الفرع الذي هو دون الاصل اعلى منه
فكان هذا اي هذا النوع من القلب معارضة اي من حيث الصورة فيها مناقضة اي ابطال تعليل المعلل
ولم يذكر القاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين معنى المعارضة في هذا النوع من القلب لان
حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل موجب خلاف ما اوجب دليل المستدل لم توجد اذ الحكم الثابت بتعليل
القالب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفي ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل
فكان ابطالا لا معارضة لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض تعليل المستدل
بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المترتب عليه فجعله من اقسام المعارضة
ثم اقام الدليل على معنى المناقضة فقال لما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل اي في المقيس عليه
بتعليل القالب واحتمل ذلك اي احتمل ما جعله علة صيرورته حكما فسد الاصل اي خرج من ان يكون
مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل وانما يصح هذا النوع من القلب
فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل
بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت
به علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا عللنا الجص بانه مكيل جنس فيجري فيه الربا كالحنطة لا
يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيل جنس لانه يجري فيه الربا لان كونه مكيل جنس سابق عليه
مثاله اي مثال ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من
شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
يعني الاحرار منهم وبقولهم مائة احترازا عن العبيد فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم و
البكر والثيب يستويان على الذكر والانثى ومثل قولهم في فرضية القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت فرضا
في الاوليين الى آخره واحترزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا جلد
المائة علة لوجوب الرجم والتكرر في الاوليين علة للوجوب في الباقي فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم
لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما
جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل لبقائه بلا اصل اذ لم يبق الا
قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة وهذا ليس بشبهة فضلا عن ان يكون حجة اذ لا يستند الى اصل وذكر
في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للمتنازع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب
لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر
الذمي علة الرجم فيكون الرجم منتفيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولكنه هو اقرب الى
الممانعة منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه
تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوجودي واعلم بان تجويز الشيخ الاعتراض
على العلل المؤثرة بالقلب بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد
ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير
لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلم لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان في قولنا في

المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كبيع ام الولد لما ظهر التأثير لتعليق العتق
بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا
لا يمكن للقالب بيان التأثير بتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه
قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد
القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام
ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والاول انما يجيء في الطرد وجعل الحكم علة والقلب الثاني يجيء على كل
طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب بذكر تأثير الوصف
في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله الخصم فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح
وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فوقه والمخلص من هذا اي من هذا النوع من القلب
وليس المراد انه اذا ورد يدفع بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه
هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون
دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز ان يقال موجود فيجوز رؤيته وان
يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال
بحكم على حكم طريق التلازم في الحوادث على ما مر بيانه وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران
اي مثلان يتساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما
بثبوتها في الآخر ويثبت الرق في ايهما كان بثبوته في الآخر وكذا النسب يثبت لهما بثبوته لاحدهما
وهذا لان الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الآخر في غير ما كان هو
مدلولا كما بينا في التوأمين فاما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون الشيء ثابتا بشيء ومثبتا له لان العلة لا
بد من ان تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الآخر والتوأم اسم للولد
اذا كان معه آخر في بطن واحد يقال هما توأمان وقولهم هما توأم خطأ كذا في المغرب وذلك اي المخلص
وهو الاخراج مخرج الاستدلال يتحقق فيما قال علماؤنا في جانب المثلثين المذكورين لوجود شرطه
وهو المساواة في الحكمين لانهما ذكرا ان ما فيه فان علماءنا استدلوا في ان الشروع في النافلة ملزم كالنذر
فقالوا لما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع واحترز عن صوم يوم النحر كالحج فانه يلزم
بالشروع كما يلزم بالنذر وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة للولي انه الصغيرة يثبت ان
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقلبت عليهم في المسئلتين كما ذكر في الكتاب
فاشار الشيخ الى بيان المخلص بقوله فقلت النذر التزام وقف لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسبيبا
مع النذر بسبب القربة باشر العبد على سبيل التقرب ثم لزمه مراعاة النذر الذي هو سبب القربة
وليس بقربة بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة
منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود
قربة بالثبات عليه اي بالتزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الائمة ولا
يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المفعول
بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع

عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا
على ذلك تارة وذلك على هذا تارة قال الشيخ في شرح التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة
توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى
فلزمه الوفاء به بقوله اوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادة عاهد على ابقائه فلزمه الوفاء بابقاء
ما ادى لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ابقاء ما ادى الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه
الضم صيانة لما ادى عن البطلان ثم ابطال ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء تحقيقا
للوفاء بالعهد فلان يلزمه اتمام ما ادى وابقاء عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان احرى واولى
وكذلك الولاية اي وكما ان النذر والشروع متساويان في معنى الايجاب الولاية على المال والولاية على
النفس متساويتان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت اي ثبتت ووجبت للعجز اي لعجز المولى عليه
عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه على ان يعد قادرا على قضاء حوائجه وهو الولي وذلك لان الاصل
عدم الولاية لحد على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذا الاصل ولاية لكن اذا عدم رايه
بالصغر او الجنون اقيم راي الغير مقام رايه وانقلبت الولاية الى الغير نظرا للمولى عليه
ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة للولي على المولى عليه
ظاهرا وكلها وجبت على الولي للمولى عليه معنى نظرا له في قضاء حوائجه النفسية والمالية و
لهذا لا يتمكن الولي من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم والنفس
والمال والبكر والثيب فيه اي في المعنى الذي ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى
ان الولايتين حال وجود الراي على السواء وكذا تستويان في حال عدمه فاذا ثبت التساوي بينهما
يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان
النفس غير متبذل والمال متبذل لانا نقول المساواة بين الشيئين غير مشروطة من كل الوجوه
لصحة الاستدلال بل المشروط المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه فان قيل لا نسلم
المساواة في الحاجة ايضا لان الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الحال للتثمير كيلا ياكله النفقة
لكن الحاجة في حق النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغي ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل
قلنا الحاجة في النفس قد تتحقق في الحال على تقدير فوات الكفوء وفي المال قد لا يقع الحاجة بان
كان كبيرا فكانا سواء لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما ثم شرع في بيان ان لا مخلص للخصم عن
القلب الذي ذكرنا فقال فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة
يأتي على النفس والآخر تاديب محله طائفة البدن وفي شروطهما فان الثيابة بصفة الكمال
بملك النكاح دون ملك اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا انتفى التساوي بينهما
لا يصح الاستدلال بوجود احدهما على الآخر وكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء
على النهاية وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسوا بسواء ولو قيل ليست بسواء او ليس بسواء
لكان احسن حتى ان من عجز عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا يعني لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار
كالمريض الذي لا يقدر على الايماء لم يجب عليه اداء الصلاة بخلاف الافعال فان من قدر على الافعال
دون الاذكار كالاخرس والامي يجب الصلاة عليه يسقط منه اي من الشفع الثاني او من المصلي في
الشفع الثاني احد وصفيه اي احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجهر اماما كان او منفردا

النبي اي مأخوذ من قلب م م
قلب الشي

فتفسد الاستدلال اي لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع الركعات على وجوب
القراءة في الجميع لعدم المساواة موقوفه واما النوع الثاني منه اي من القلب فهو من قلب الشي ظهرا
لبطن اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب فذلك اي القلب المأخوذ من هذا المعنى ان
يكون الوصف شاهدا اي حجة عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك فينتقض اي ابطل كل واحد منهما اي من
الشاهدين اوان التعليل صاحبه لما ثبت فصار اي هذا النوع من القلب والثابت لثابت الخبر
معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في النوع
الاول لوجود حقيقة المعارضة فيهما مناقضة اي ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف
الذي تشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي شهد
لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف
المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه
الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا اي ابطالا للاول الا ان هذا اي هذا النوع
من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف
الزائد تفسير للوصف الاول وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه
فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة غير متضمنة
لمعنى الابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا يجعله وحكم شي آخر وانما
قلنا ذلك لان الخصم قال في صوم رمضان هذا صوم فرض فلم يتبين الا متعينا في هذا الوقت لعدم
بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت ثبت بليقا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيرا
تركه الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم ما بعد الشروع وكذلك قال في مسح الراس انه
ركن فلم يثن الا كمل باستنان الفرض في محل الفرض فنحن بيناه ذلك فلم يكن تغييرا بل كان قلبا لذلك
الوصف بعينه فيبطل الوصف الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فاذا تعارضا
سقط كلام المجيب لكنه اي القضاء تعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبل الشروع
وبهذا القدر لا يقع المفارقة واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة كتب اصحابنا
ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بانه تعليق نقيض الحكم المذكور
على العلة المذكورة في قياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو ورد بالنقض ما ينافي الحكم المذكور
ولا يجتمع معه وانما اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو رد الى اصل آخر فحكم ذلك الاصل
الآخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد عليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة ويمكنه
منع وجودها في اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك
الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم ثم تنوع على قسمين احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل
يدل على الحكم ولا يدل عليه والثاني ان يبين ان ما ذكره دليل المستدل وان كان دليلا له ايضا والاول
قلما يتفق له مثال في الشرعيات وفي غير النصوص وذلك كما لو استدل من ورث الخال بقوله عليه السلام
الخال وارث من لا وارث له فيعترض عليه بان المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما في
قولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له والثاني ثلاثة اقسام احدها ان يتعرض في
القلب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحا وثالثها ان يتعرض

لابطاله

لابطاله بطريق الالتزام بان يترتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل مثال
الاول ما لو قال الحنفي في مسألة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار
عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يكون الصوم من
شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته
الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وقد يتفق تعرض
كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا كقول الشافعي في ان الماء الذي يتطهر به تراد لاجل الصلاة
فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث ومثال الثاني ما لو قال الحنفي في مسح الرأس عضو من
اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسم الراس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي
عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله
لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل
منهما تصحيح الآخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان
القائل في المسئلة قائلين والاتفاق واقعا على نفي قول ثالث ومثال الثالث ما لو قال الحنفي في مسئلة
بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة
فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول
بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده
فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان
تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب ابي حنيفة الشارطون للتأثير المعرضون
عن الطرد والشبه كيف يحتج بها لهم مثل هذه الاقيسة وكيف يتكلمون بها والالتفات الى امثالها
ليس من دأبهم وما هي الا من تلك المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها
امثلة في كتبهم ليتضح اقسام القلب التي ذكروها ثم ذكروا ان القلب على الاوجه التي ذكرناها
نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة فانها اثبات من نقيض دليل المستدل وبانها لا
يمكن فيها الزيادة على العلة لوجود اتحاد العلة فيها وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الاصل
والفرع لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فلما
ذكر ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع
اقوى في المناقضة مما لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القالب
وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان
المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان
يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اثباته
باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء
علة واحدة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض
الحكم فلا يخرج ذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنقيضه لوازم حكم المستدل كما
ذكرنا في الامثلة وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما
وقد امتنع في الفرع اجتماعهما بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة

لا سيما انه واذا كان كذلك صح حصولهما في الاصل من غير تناف لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان
يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل وللنقيض في نظر السائل واذا اندفعت الاسئلة صح
القلب ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل و
ان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من
ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا
فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب كذا في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد
هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل
التعليل لا يندفع الاشتباه ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه
تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول فوقه واما العكس فليس من هذا الباب
اي ليس بمعارضة لان المعارضة للدفع والعكس للتصحيح فلا يكون العكس من المعارضة فكان
ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب لكنه اي العكس لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال
والعكس للتصحيح الحق العكس بالقلب اي بباب العكس بباب القلب لان ذكر مقابل الشيء بعد
ذكره من تحسينات الكلام والثاني معارضة فاسدة لا ايعال لما كان هذا النوع من العكس معارضة
فاسدة كان من هذا الباب فلم تستقم نفيه العكس عن هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نقول
يصح باعتبار الفاسد اذ الفاسد في حكم العدم فانه قد ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من
في هذا الباب لانا نقول المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان
الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في
هذا القسم واصله اي اصل العكس لغة رد الشيء على سننه اي رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل
عكس المرآة اذا ردت المرآة نور بصر الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر
بانعكاس نور بصره الى نفسه نفسه كانه لو وجهها في المرآة قال صدر الاسلام وهذا قول عامة
المتكلمين وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى
باراءة الله تعالى فانه جل ذكره يخلق صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط جسم شفاف
كما يخلق الولد في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس
ان صور الاشياء تحدث عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم قطعا ان الاعمى اذا قابل المرآة
بوجهه تحدث صورته فيه ولم يكن لبصره نور ينعكس وكذا لو نظر فانطبع صورته في المرآة في تلك الحال
الى شيء آخر خارج المرآة لا يزول صورته عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة
فيها بعد ما صرف نظره عن المرآة فعرفنا ان القول بالانعكاس ليس بصحيح الا ان غرض الشيخ
منه التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصورة في المرآة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم
تقريبا الى الفهم وذكر في بعض اصول الفقه ان العكس في اللغة رد اول الشيء الى آخره وآخره
الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعيه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو
انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى
اصل آخر وذلك اي العكس بالمعنى المذكور منه قولنا في ان الشروع في النفل ملزم ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني عكسه ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء

فعكست الحكم بقلب الوصف الذي جعلته علة في الطرد هذا اي العكس المذكور في صفة المثلة وما
اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها اي على مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب
البالغة فانه لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها فانما يصلح لترجيح العلل يعني هذا النوع من العكس
ليس بمفيد في العلل اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان
الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة والثاني
ان يرد على خلاف سننه اي يرد الحكم الى خلافه لا على سننه بل على غير سننه كذا لفظ التقويم وهذا النوع
ليس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام و
عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكره في العكس ولكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه
رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم مثل قولهم هذا اي الصوم
النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فيجب اذا فسدت لا يجب اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج
فانه وجب بالشروع لان المضي فيه يجب بعد الفساد فيجعل انه يلزم بالشروع لما كان كذلك اي لما
كان الشأن كما قلنا ان الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها او لما كان صوم النفل على الوصف الذي
ذكرنا وجب ان يستوي فيه اي في الصوم النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء
يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه
لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء وهذا اي هذا النوع ضعيف
اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى انه صحيح
القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد
ما كان شاهدا عليه شاهدا له في هذا النفس فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء
الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل وذهب
آخرون الى انه لا يقبل لوجوه اربعة ذكرت في الكتاب احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض
للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك فهذا
المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول
يقولون ليس تناقض الحكمين ذلك شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف
لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل وفي بيان الوجه الرابع دفع
هذا السؤال ولذلك اي ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة
في الحقيقة وان كان معارضة صورة وايراده في هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كان معارضة
فاسدة والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل اذ الاستواء يحتمل المساواة في الالزام والمساواة في السقوط
ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدا بان يثبت التسوية بين الشروع والنذر في الالزام دون المساواة
في السقوط وليس الى السائل ذلك والثالث ان الحكم الذي ذكره السائل مجمل لما قلنا والحكم الذي
ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح معارضا للمفسر لثبوت الاحتمال في المجمل وانتفائه عن المفسر
والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق
بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع
والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر

ولا الشروع في إيجاب الوضوء بالإجماع واستوى أحكام الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الالتزام وهو
مع قوله يثبت من وجه يسقط من وجه والتعليلان مختلفان على وجه التضاد أي التنافي واختلاف
الحكم في الأصل مبطل للقياس لأنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين في الآخر وتسمية ولا يتعدى من
الأصل إلى الفرع حكم لا يوجد في الأصل فكان هذا نظير إثبات الحكم في الفرع بالقياس على المحل
من جهة النوع وإنما يستقيم هذا التعليل إذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس بمقصود
وأما المعارضة الخالصة أي المعارضة التي خلصت عن معنى المناقضة والإبطال فثمانية أنواع خمسة
منها تتحقق في الفرع وثلثة في الأصل ثم اثنان من الخمسة الواقعة في الفرع صحيحان بلا شبهة وثلثة
منها فيها شبهة الصحة والثلثة التي في الأصل باطلة كلها من كل وجه وإنما أورد الفاسدة منها في هذا
الباب لبيان جميع أقسامها وإحاطة سائر أنواعها أما التي في الفرع أي المعارضات التي في الفرع فالصحيح
من وجهيها المعارضة بضد ذلك الحكم أي بما يخالف المستدل بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف ما يوجبه علة
المستدل من غير زيادة وتغيير فيه في ذلك المحل بعينه فيمنع بذلك أي بإيراد الضد محض المقابلة من
غير تعرض لإبطال علة الخصم فيمتنع العمل بها بما يدافع كل واحدة منها ما يقابلها ويسد طريق العمل
إلا بترجيح إحدى العلتين على الأخرى فإذا ترجح أحديهما وجب العمل بالراجح حينئذ قال صدر الإسلام
وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل مثاله أي مثال هذا النوع من المعارضة قول أصحاب
الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم إنه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بعلة أخرى في ذلك المحل
من غير زيادة وتغيير والنوع الثاني وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد الإكمال كالغسل معارضة بتغيير هو تفسير للحكم الأول وتقرير له وهي صحيحة أيضا حتى وجب المصير
إلى الترجيح فيها كما في المعارضة الأولى ولكنها دون الأولى فإن الأولى نص بدون الزيادة وهذه لا تصح
بدونها كذا ذكر في بعض نسخ أصول الفقه لأصحابنا فكان ينبغي أن يكون هذا القسم أقوى من القسم
الأول في الدفع مقدما عليه لأنه أخذ وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند
علماء الأصوليين لتضمنه إبطال علة الخصم ثم إيراد الشيخ هذا النوع ههنا مشكل لأنه في بيان المعارضة
المحضة أي الخالصة عن تضمن معنى الإبطال وهذا النوع ليس بمعارضة خالصة وقد ذكر في المعارضة
التي فيها مناقضة فكيف يصح إيراده في المعارضة الخالصة وما ذكر في بعض الشروح أن هذا القسم
معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح إيراده ههنا باعتبار معنى المعارضة ويصح إيراده في القسم الأول
أيضا باعتبار معنى المناقضة وما ذكر في بعض نسخ الأصول لأصحابنا أن هذه معارضة فيها معنى
القلب قال إن المجيب بالخيار إن شاء أتى به على وجه المعارضة وإن شاء أتى به على وجه القلب لا يدفع هذا
الإشكال لأن الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وبإيراد هذا النوع في هذا الموضع لا تحدث الخلوص
فيه وكذا بإيراد السائل إياه على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة فلا يستقيم إيراده في المعارضة
الخالصة بوجه وذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة أقسام المعارضة في الفرع والأصل على الوجه
المذكور في الكتاب لكنهما ذكرا القلب والعكس في فصل على حدة وذكرا أقسام المعارضة في فصل آخر
ولم يقيدا المعارضة بالخلوص فاستقام إيراد هذا القسم منها في أقسام المعارضة كما استقام
إيراده في أقسام القلب ولكن الشيخ لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة

إبانة أي إظهار

ولا أعرف وجه التفصي عنه

على قسمين خالصة وغيرها استقام إيراده في القسمين لاستلزامه كون هذا النوع معارضة خالصة
وغير خالصة ولا أعرف وجه التفصي عنه فوقه وأما الثالث أي القسم الثالث من أقسام المعارضة
التي في الفرع فإنه أي فالمعارضة التي فيها نفي لما أثبته المستدل أو إثبات لما نفاه ولكن بضرب
تغيير فيه إخلال بموضع النزاع مثله قولنا إن لغير الأب والجد من الأولياء كالأخ والعم ولاية تزويج الصغيرة
عند عدم الأب والجد عندنا خلافا للشافعي لأنها أي اليتيمة صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج كالتي
لها أب فقالوا أي أصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخ قياسا على المال فإنه لا ولاية
للأخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تغيير للأول أي تعيين الأخ زيادة توجب تغييرا للحكم الأول
الذي وقع النزاع فيه لأن التعليل وقع لإثبات ولاية التزويج عليها بالإطلاق لا التعيين لكون
المزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الأخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا
الحكم عين ذلك الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا إلا أن أي لكن تحت هذه الجملة وهي التعليل بنفي
ولاية الأخ في التزويج نفي للحكم الأول وهو إثبات ولاية الإنكاح على الصغيرة لغير الأب والجد من
الأولياء لأن قرابة الأخوة أقرب القرابات بعد قرابة الولاد فالأخ هو الأصل بعد الأب والجد
في الولاية لأن الولاية لسائر الأقارب تثبت بعد ولاية الأخ بالإجماع كما تثبت ولاية الأخ
بعد ولاية الأب والجد فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الأخ الذي هو الأقرب والأصل لأن
ينتفي ولاية سائر الأقارب التي هي مبنية على ولاية الأخ كان أولى أو يقال ولاية الأخ منتفية
عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الأخ من الأولياء منتفية عنها بالأخ فيكون كل الولايات
منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وإن لم يكن قويا فوقه فعنه
صحة من وجه فيصح إيراده في المعارضة بعدما ثبت فيه ما يوجب فساده باعتبار أن فيه صحة من وجه
وهو أنه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الإطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل من حيث
إنه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيها فتكون
فاسدة ومن حيث أن ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة
وعلى ذلك أي على أن في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا قالوا في الكافر إذا اشترى عبدا
مسلما يجوز شراؤه عندنا ولكنه يؤمر بإخراجه من ملكه بالبيع من مسلم أو بالإعتاق أو بنحو ذلك
ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل أصحابنا بأن العبد المسلم مال يملكه الكافر بيعا
فيملكه شراء قياسا على المسلم فعارضوه بأن الكافر لما ملك بيعه وهو المراد بقوله بهذا الجمع وجب
أن يستوي ابتداؤه أي ابتداء الملك وقراره كالمسلم في التقويم وجب أن يستوي حكم الشراء والتقرير
عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب أن لا يكون محلا لثبوت
الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة إثبات ما لم ينفه المستدل لأنه لم ينف التسوية بين الابتداء
والقرار وإنما أثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يكون متصلة بموضع النزاع فيكون فاسدة
إلا أن فيها شبهة الصحة لأنه إذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء
فيصح البيع ولا يصح الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال
لما لم يكن إلا بعد البناء بإثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس إلى السائل البناء أي تحت
جهة الفساد في هذه المعارضة فلا تدفع تعليل المستدل إليه أشير التقويم في إيراد هذا

بهذا النوع من المعارضة في اقسام المعارضة الخالصة من السؤال حاي ايراد النوع الثاني
لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع تستلزم ابطال تعليل المستدل فعلى تقدير كونه
معارضة لا تكون خالصة عن فوقه واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول بحيث يأتي السائل
بحكم ينفي حكما آخر ولا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيه اي فيما ثبت بالمعارضة من الحكم
نفي للحكم الاول من حيث المعنى كما في القسم الثالث والرابع والسادس بلفظ ايضا فان قول السائل
في المثال المذكور ان الثاني يستوجب نسب الولد يعارضه عدم ثبوت النسب للثاني ولا يعارضه
ثبوت النسب للاول صورة الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان محل حكمي السائل
والمستدل مختلف في هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابي حنيفة اي مثل معارضة
قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها اخبرت بموته من نعي الناعي الميت اذا اخبر بموته
وهو منعي فاعتدت المرأة وتزوجت بزوج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما
اذا لم تتزوج بزوج آخر وجاءت بولد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد الى آخره معه
معارضة فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه
النفي والاثبات واحدا لانها صارت حجة للتدافع والمدافعة انما تتحقق فيما قلنا وههنا الحكم مختلف
لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه ولم
يتعرض في التقويم وغيره لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقيل هو
اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو واضح لان المعلل وقع لاثبات النسب من الاول
والسائل اثبت النسب للثاني فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ
من شرطها اتحاد المحل ولم يوجد الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو مثلا
وهو الثاني لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه
المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو
الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه قال الشيخ في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان
النسب لو ثبت من الحاضر انتفى من الغائب لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا ينتفي الا بعد اثبات
السائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق في محل
واحد فيكون معارضة فاسدة فاحتاج الخصم الى الترجيح ولما صحت المعارضة من الوجه
الذي ذكرنا احتاج الخصم وهو المجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكر السائل بان يقول فراش الزوج
الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لا حقيقة له فكان الاول احق بالاعتبار
كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والآخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثاني
شاهد اي حاضر والآخر غائب وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون
اولى بالاعتبار من الاول فيتبين بهذا اي بالترجيح من الجانبين فقه المسألة وهو ان صحة فراش الاول
وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه
وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى

بالاعتبار من الشبهة كذا في بعض نسخ اصول الفقه قال شمس الائمة الفراش الصحيح الذي للغائب
يوجب استحقاق النسب للاول والفراش الفاسد ثم وايه المذكور ليس مثلا للصحيح ولا ينسخ
به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب
مستحقا لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما فوقه واما المعارضات في الاصل اي في المقيس عليه
المعارضة في الاصل ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تتعدى الى الفرع ويسند الحكم اليها
معارضا للمجيب في علته وهي باطلة لما عرفت ان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير
متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت
في ذرة قطرة بول ودم وخمر فانه يتنجس بمعنى سبب البول والدم والخمر جميعا حتى لو تيممنا زوال البعض
بقي الباقي منجسا ثم اشار الشيخ الى بيان فساد انواعها مفصلة فقال واما المعارضات في الاصل
فثلثة اي ثلثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى اي يذكر السائل علة في الاصل لا تتعدى الى فرع ما
كما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه به متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدمت
في الفرع فلا يثبت فيه الحكم وذلك باطل اي هذا النوع باطل من المعارضة او التعليل بمعنى لا
يتعدى باطل لعدم حكمه وهو التعدية فانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا
التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة والفرع
يثبت الحكم فيه بالعلة واذا ابطل التعليل بطلت المعارضة به ولفساده لو افاد تعدية يعني لو
عارض السائل بمعنى يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه
او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك
العلة في هذا الموضع وهو غير مستقيم لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على عدم
حكم اخرى فكيف يصلح دليلا على مقابله حكم مثال التعدية الى فصل مجمع عليه ما اذا علل المجيب
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالحنطة و
الشعير فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد
فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والذرة ونحوهما
اذ لا يتأتى من المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد السائل لامر حيث انه
ليس بموجود وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف فيه
ما اذا عارض السائل في هذه المسألة ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم
ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وانه اقوى
الوجوه الثلثة المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد
ما سواه اولى بالثبوت ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في قوله ولفساده متعلقة بقوله
وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي لا
يتعدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعدية وهذا لا يصلح تعليلا لما
ذكر لان ما لا يتعدى لا يفيد تعدية بوجه اذ لو افاد تعدية لم يبق غير متعد وكان ينبغي ان
يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة

يصح يتعدى الى فرع مجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم
حكم التعليل وهو التعدية ان كان الفرع الذي عارض به السائل غير متعد لفائدة لو افاد تعدية
لانه لا يتعلق بموضع النزاع الا ان نظر المناظر لما كان الى تصحيح الفرع لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ
في هذه المواضع ثم ان الشيخ ذكر لفظ البطلان فيما اذا كان الفرع غير متعد ولفظ الفساد فيما اذا
كان متعديا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته في نفسه لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح
وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه فوقه ومن اهل
النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة في الاصل باقسامها الثلثة حسنة كذا في بعض الفوائد وهذا
لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى
لا يتعدى فاسدة بلا خلاف بينهم ثم سياق كلام القاضي ابي زيد وشمس الائمة يشير الى الخلاف في القسم
الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى الفرع المختلف فيه وبينا الخلاف فيه فقال لا وجه لما زعم بعض الناس من زعم
ان هذه معارضة حسنة وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احد الوصفين
لا كلاهما بالاجماع فصار ثابتا فيثبت الى هنا فيثبت بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا
لعلة المجيب عن طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة فيصح فهذا الاستدلال
منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاول لانه لا يمكن للمجيب فيه ان يقول يثبت الحكم في الاصل بالمعنيين
جميعا لان الكلام في ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل ولا يمكن للسائل ايضا فيثبت التدافع بالاتفاق فبطل
التعليلان بالتعارض وبقي الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذه المعارضة من هذا الوجه
فاما في القسمين الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق
الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق
لفوات معنى الممانعة اصلا وبيانه ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الحنطة بالكيل والجنس للتعدية
الى الجص بان المعنى في الاصل الطعم دون الكيل والجنس لا يمكن للمجيب ان يقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا
بالعلتين لانكاره ثبوت الحرمة في التفاح بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين الذي هو موجب علة السائل
فيثبت التدافع فاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقتيات والادخار او عارض في مسئلة بيع الحديد بالحديد
بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن فيمكنه ان يجمع بينهما فيقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين
فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فيكون فاسدة بالاتفاق والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم
ينعقد على ان العلة احد الوصفين فصار ابطل الاتفاق واقع على انه لا تنافي بينهما اذ انما يجوز تعلق الحكم بكل
واحد منها بانفراده ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم باحدهما الى فروع
وبالاخر الى فروع اخر وانما اجمعوا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى الا ترى
ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الحنطة الكيل او الطعم وان الصحيح
احدهما دون الاخر لم يقولوا بفساد احدهما لصحة الاخر ولا بصحة احدهما لفساد الاخر بل قال كل فريق
بصحة ما ادعاه علة لمعنى فيه يوجب الصحة وبفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا كان كذلك
كان اثبات الفساد لاحدى العلتين بطريق ثبوت صحة الاخرى باطلا بل لا بد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف
لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه الا ترى ان بظهور فساد احدى العلتين
لا يثبت انتهاض الاخرى بالاجماع فكذلك عكسه فان قيل لو لم يثبت فساد احدى العلتين عند ثبوت صحة

فانهما ذكرا فساد القسمين الاولين وانما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قال وكذلك ما يتعدى الى فرع مختلف فيه ثم

الاخرى لزم اجماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احديهما دون صحتهما قلنا انما يلزم
ذلك ان لو ثبت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان يكون الفاسد هي التي تبين صحتها والاخرى
هي الصحيحة او نقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة
التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع
لانتفاء العلة وعند بعضهم اذا صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت
ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا
وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل
عليه وقال في ذلك انما ينتهض علة لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد
من ادراج الوصف الذي ادرجته في التعليل لم يسم مفارقة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا
المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وقال بعضهم المفارقة هي المعارضة في الاصل
والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاسولة
الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع انه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه
ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل في نفسه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره
اهل الطرد على وجه الفرق الذي لا يقبل منهم فاذكره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مقبولا صحيحا
على حد الانكار فيقبل منك لا على انه مثل قولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون
نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يسعى العبد بالسعاية
في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان
معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فيعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن
لاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس
الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا الفرق
اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق
مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما
فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فاسد لقصد بيان ولاية الفرق وهو للسائل فلم يقبل
والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص اي الاصل دون
تغييره وانا لا اسلم وجود الشرط وهو التعدية بدون التغيير المتنازع فيه وبيانه اي بيان فوات هذا
الشرط ان حكم الاصل وهو البيع وقفه اي توقفه على ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق
المرتهن لا يمنع اصل انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن
تم البيع كذا في الاسرار والتقويم وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطله اصلا حالا لا يحتمل الرد والفسخ
اي تلغيه من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد
ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال ضد
الاصل حظه الانعقاد على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز اي على المصدر لا على انه مفعول له
كما ظنه البعض وحالا مفعول به وكذلك ان اعتبر باعتاق المريض اي ان اعتبر الخصم الاعتاق بالبيع
اعتبار اياه باعتاق المريض في الدين فتغيير حكم الاصل فانه لا لزوم ما ذكرنا من الفساد في اعتبار الاعتاق

نفيسة اي م

تلاقي

اي م

صحيح

ظ بان

عين م

اصله نصب على التمييز او على المصدر

بالبيع الحتم باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن
المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المديون عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن في العبد
المرهون اقوى من حق الغرماء في عبد المريض اذا مات في مرضه فحق المرتهن اولى وفي هذا التعليل تغيير
لحكم الاصل لان حكم الاجماع ثمه اي في اعتاق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه
كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا
وانت عديت الابطال اصلا اي ابطلت الاعتاق في الفرع وفي الاصل بحيث لو اجاز المرتهن بعد لا ينفذ
فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع قال شمس الائمة في المبسوط عتق المريض عندنا لا يلغو لقيام حق الغرماء
ولكنه تخرج الى الحرية بالسعاية لا محالة فههنا ينبغي ان لا يلغو الا ان هناك هو بمنزلة المكاتب ما دام يسعى
وههنا يكون حرا وان لزمته السعاية عند اعتبار الراهن لان العتق في المرض وصية والوصية تتاخر عن
الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية لتعذر رد الوصية قال وبهذا تبين ان هناك الواجب
عليه بدل رقبته ولا يسلم له المبدل ما لم يؤد البدل وههنا السعاية على العبد ليست في بدل رقبته بل في الدين
الذي في ذمة الراهن لان حق المرتهن في ذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعا نفوذ عتقه في الحال و
لهذا قلنا لو ايسر الراهن هذا رجع العبد عليه بما ادى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما يسعى فيه
من قيمته فان ادعى اي المعلل في الاصل وهو البيع او اعتاق المريض كما غيرنا فقلنا بان يقول حكم البيع البطلان
لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما
ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان قال عندي حكمهما البطلان يكون هذا
رد المختلف الى المختلف وهو فاسد ايضا لانه ليس بحجة على الخصم فوقه ومثل قولهم اي ومثل تعليل اصحاب
الشافعي في ايجاب الدية في القتل العمد بانه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ فانه فرق السائل
بان العمد ليس كالخطأ في لزوم المال لان وجوب المال في الخطأ باعتبار تعذر ايجاب المثل من جنسه لان
الخاطئ معذور لعدم القصد فيصار الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى
في الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من السائل فسبيله
ان يقول لا اسلم فيما بشرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل وتغيير اي بيان عدم وجود شرط القياس
ان حكم الاصل وهو القتل خطأ شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت
المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلا يوجب
تغيير الحكم الاصل فكان باطلا وسو نظير مذهبهم في ايجاب الفدية على الحائض مع الصوم اذا افطرت النفساء
لا السنة الثانية فانه جعل الفدية التي هي خلف عن الصوم مزاحما له في الوجوب حيث اوجبها جميعا
وقد ثبتا في اول دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها لان
تاثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يحتمل النقض وانما ترد المناقضة على العلل الطردية
لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد يرد النقض صورة على العلل المؤثرة
فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقض وانما بينت ذلك اي عدم ورود النقض على العلل المؤثرة حقيقة
وان ترد اي نقضا صورة بطرق اربعة

بيان وجوه دفع المناقضة

وحاصل ذلك اي حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره علة
وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور ومتى لم يمكنه الجمع لزمه

عن هامش

النقض ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع الى الاول وبها يتبين الفقه كما سنبينه اما
الدفع بالغاظ ظاهر فلا يكون نقضا بين الدعوى والشهادة كما انه اذا ادعى الفا واقام شاهدين فشهد
احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخمسمائة
الا اني قبضت خمسمائة وكذلك اذا ادعى انه اشترى منه هذا العبد فشهد شاهدان انه وهبه منه لا تقبل
منه الا اذا قال وهبني فجحد فاشتريته منه وبين الشهادات بان يشهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة
والمدعي يدعي الاكثر تقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة وكذا لو شهدا
بسرقة بقرة وقال احدهما لونه احمر وقال الآخر لونه اسود تقبل عند ابي حنيفة لامكان التوفيق بان يشهد
كل منهما على ما وقع عينه من لون البقر كما عرف في موضعه فوقه اما الاول اي الوجه الاول منه فمرجع الدفع
الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد
العلة والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة الاثر اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف
به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة تخلف الثالث
بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود لكن
لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند عدم المانع وهذا النوع
من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه و
الرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل وهو اوضح ونقل
التقديم ثم بالغرض الذي قصد المعلل بالتعليل لاجله واثبات الحكم بعده اما الاول فظاهر اي الدفع
بالوجه الاول وهو الدفع بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون
دليل صحته فصحة الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه
الاستنجاء بالاحجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فانه العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج
الى التثليث فانه يجب سنة بالاجماع وكذا الاستنجاء بحجر له ثلاثة احرف سنة وان لم يكن العدد مسنونا عندنا
كما في بعض الشروح فيندفع بالوصف بان نقول ان الاستنجاء ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر
فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع فيما له اثر في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث ولم
يتلطخ بدنه بان خرج منه ريح لم يكن المسح سنة ولو كان مسحا لم يتوقف على تلطخ البدن كمسح الرأس
والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل اذ الغسل
في محل المسح مكروه كما في مسح الرأس والخف وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول وزاد بعضهم قيد الحيوة فقال من بدن الانسان الحي
احترازا عن النجس الخارج عن الميت فانه لا يوجب اعادة غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم
يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخلا تحت مطلق لفظ الانسان ثم اورد عليه ما اذا لم يسل عن
راس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق ولهذا زاد بعضهم
لفظ فقال الخارج الكثير النجس من غير السبيلين حدث احترازا عنه فوجب دفع هذا النقض على الوصف
بان يقال لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالدم خارج
من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان الدم البادي في محله ولم ينتقل عنه بل انما تحت كل جلدة
رطوبة وفي كل عرق دما والجلد ساتر لهما فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال

بدليل انه لا يمتنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمتنع على الراهن لحق المرتهن فتبين ان حق المرتهن اقوى ... نفوذ اعتاق المريض

ايضا

وقيمته تحرم

من السعاية

قيام

باب

لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بفعل ... لا الرجوع الى الامتثال ...

لم يكن نقضا

الاستنجاء

الكثير

كما في بيت او خيمة مثلا اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون طاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق
البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف
الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عندنا قليلا كان ذلك او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم
ولشى اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يثبت بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم
النجاسة التي في محلها وكذا لو ان يلت عنه تلك المحل بقطنة او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل
الانفصال لانه نجاسة وليس بخارج الا ترى انه اذا خرج مع البزاق دم والبزاق غالب عليه لا ينتقض به الطهارة
لانه لم يخرج لقوة نفسه بل لقوة غيره وهو البزاق ولا نسلم انه نجس ايضا على ما روي عن ابي يوسف ما لا يكون
حدثا لا يكون نجسا فوقه واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير فانه يصح لان الوصف لم يصرح به بصيغته
اي بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر خلافه ولا يجب ما لم يظهر عدالته
وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به اي يعلم ويفهم من الوصف وذلك اي المعنى الذي يعقل من الوصف
ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة اي ظاهر اللفظ لغة يدل عليه كذلك لانه لفظ الخروج لغة على الانتقال
من الباطن الى الظاهر ولانه لفظ المسح لغة على الاصابة والثاني بمعناه الثابت به اي بالوصف دلالة
وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح
بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو مؤثر في اسقاط التكرار ووصف الخروج في مسئلة
السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة هو المؤثر في ايجاب التطهير على ما
ذكرنا فيما سبق يعني في باب تعيير القياس في بيان تعليل الربوا وفي باب ركن القياس في قوله الاثر معقول
من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة فكان اي المعنى الثاني وهو المعنى المؤثر ثابتا به
اي بالوصف لغة كالمعنى الاول ثبت بواسطة الوصف الاول وهذا كشراء القريب يصير اعتاقا بواسطة
الملك فان الموجب للعتق هو الملك لكن لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا
الى الشراء ايضا حتى صار المشتري معتقا فكذا ههنا التأثير بواسطة المعنى اللغوي صار مضافا الى الوصف
فصار الوصف به موجبا للحكم في الفرع فصح الدفع به اي بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى
اللغوي فان الدفع في القسم الاول وهو الدفع بالمعنى الوصف اللغوي فكان اي الدفع بالاثر دفعا بنفس الوصف
اي بمعنى نفس الوصف كالقسم الاول وهذا اي الدفع بالتأثير احق وجهي الدفع بالاعتبار وهما الدفع
بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرعا دون المعنى اللغوي لكن الاول
اي الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم لكل احد من اهل اللسان فبدأنا به وذلك اي الدفع
بالتأثير يتحقق في هذين المثالين ايضا وقوله لانه مسح اي المسح دليل على المجموع يعني اي لا يكون التكرار فيه
مسنونا وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح اي تأثيره انه تطهير حكمي غير معقول المعنى يعني ليس المقصود
منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التي في المحل وكذا الغسل في موضع المسح مكروه
ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل او مساويا له بل نقول ان تخفيف مبني على التخفيف كالتيمم والتكرار فيما
شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد التطهير فما لم يكن التطهير ههنا مقصودا ابطل التكرار الذي شرع لتوكيده
وكان مكروها لانه مفض الى الامر المكروه وهو الغسل الا ترى ان المسح يتأدى ببعض محله توضيح
لكون التطهير غير مقصود فيه يعني ان الفرض يسقط بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلث اصابع عندنا
وعنده مقدار ثلث شعرات ولو كان التطهير مقصودا لما تأدى ببعض المحل كالغسل بخلاف الاستنجاء

لان التطه

لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه
اكتفى بالحجر والمدر تخفيفا وفي التكرار توكيد اي توكيد الازالة المقصودة في الاستنجاء الا ترى توضيح
لكون ازالة النجاسة التي هي تطهير فيه مقصودا انه لو استعمل الحجر في بعض المحل دون البعض لا يتم الاستنجاء
ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كمسح الرأس والخف فصار ذلك اي الاستنجاء باعتبار
الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل نظير الغسل في الاعضاء المغسولة كالمضمضة او وضوا كغسل
الوجه لا نظير المسح فلذلك شرع التكرار فيه وهذا معنى ثابت اي كونه تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
مؤثر في المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي
وانما تدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف وعبارة التقويم ان وصف المسح
انما صار علة لمنع التثليث لانه قد ظهر اثره في نعم من حيث التخفيف في مقابلة الغسل فعلا يعني
من حيث انه يتأدى ببعض الاصابع وذاتا من حيث انه اصابة وكذلك قدرا من حيث التأدي ببعض
المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء آه توقفه وكذلك اي ومثله قولنا في المسح قولنا في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان ما سال من نجس
اوجب تطهيرا يعني الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب
تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع كما يجب في مخرج البول فلما ساوى البول
في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانها دون الطهارة الحقيقية
واخف منها من حيث انها طهارة وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لم يوجب تنجيس المحل ولم يؤثر في
ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها
فكذا في غير محلها فيبقى بدلالة التأثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل فان عدم الحكم هناك لعدم
الوصف معنى وان وجد صورة ومثله لا يكون مخرجا للعلة فكيف يكون نقضا وقوله غير خارج اذا لم يسل
وان لم يحتج اليه لانه في بيان الدفع بالتأثير لا في بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا
لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالتأثير توكيدا فان قيل
ما ذكرتم انه مؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز
عن رأس الجرح لا يؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضأ من غير غسل
ذلك الموضع جازت صلوته واذا لم يؤثر خروج ما دون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يؤثر
في ايجاب الحكمية قلنا اعرضنا عن هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان الشرع عفا عن القليل في
السبيلين حيث اكتفى بالاحجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا فهذا لا يدل على
عدم تأثيره في ايجاب الغسل في القليل مع تأثيره في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين
اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل عن ايجاب احدى الطهارتين فبقيت الاخرى
واجبة على ان عند الخصم الحكم في القليل والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير وعند بعض مشايخنا
يجب غسل القليل ايضا حتى قالوا لو رأى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة ويغسلها
ان لم يخف فوت الوقت ثم يصلي وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل ما دون الدرهم من النجاسة يفوته الجماعة
ولكنه لا يفوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بغسلها ونص مشهور اذا عرفنا ان القليل مؤثر في الايجاب
كالكثير موقفه واما الدفع بالحكم فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض

بمنع عدم الحكم في صورة النقض بانه يقول لا اسلم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم موجود فيها ايضا
تقديرا الا اذا قال المجيب ان الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب
فاما اورد عليه المدبر نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس بسبب لملك المبدل يدفعه بالحكم بان يقول
لا اسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في
البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى بقي العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب منعقدا
في حق المدبر لما انعقد العقد في القن لانه يصير بائعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن
وباعهما لكنه اي السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا للمدبر لا لان
السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر ينعقد سببا في حقه لما قلنا وان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع
الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون نظيرا وهذا على قول
من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالغصب في المدبر ليس بسبب للملك اصلا فكان عدم الحكم لعدم
العلة لا لمانع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص واما اورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب مع انكار
تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد فانه اورده في التقويم على هذا الوجه ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل
انه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يستقيم على القول بتخصيص العلة
لانه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة ورايت في نسخة اظنها
من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لافادة ملك المبدل في المواضع كلها الا ان
في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لانه في المحل كذا ههنا يجعل السبب غير منعقد للمانع فكان الحكم معدوما
لعدم العلة لا لوجوده مع المانع فوقه ومثل قولنا في الجمل الصائل الجمل اذا صال على انسان فقتله
المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالجمل الصائل
والعبد الصائل ونحن نقول المصول عليه انما قتله لا عن قود احتفاظا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه
كما لو اتلفه في حال المخمصة وهذا لان اباحة القتل لاحياء المهجة لا تنافي عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل
مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كما في الاتلاف لدفع المخمصة وكما في مباشرة محظور الاحرام
عند العذر بشرط الضمان وهو الكفارة ولا يلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي
وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس الباغي واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منهما اتلاف
لاحياء المهجة ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه
فيدفع هذا النقض بالحكم بان يقال لا اسلم ان العصمة في تلك الصور سقطت بهذا النوع وهو احياء المهجة
لكنها سقطت بالبغي في حق الباغي وبالصيال في حق العبد لان العبد ادمي مكلف وانه في حق الدم والجرح
مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمته لصياله كما تبطل حرمة الحر لصياله وبطلان حق المولى بطريق التبع
كما في اقراره بالحدود والقصاص فكان اتلاف مال الباغي وما يجري مجراه طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى
لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض
ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا
في هذه الصور كما في اتلاف الجمل الصائل لكنه لا ينافي وجود معنى اخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام
مع كونه موجبا للعصمة لا انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسألة والصول والصيال
الوثوب والمهجة الدم وقيل المهجة دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت

روحه وكذلك اي كما لا يلزم المدبر ومال الباغي على المسألتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض
لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسألة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض به
الطهارة ما دام الوقت باقيا اداء وقامت تصح الفرض وما يتبعه من النوافل لا اسلم انه ليس بحدث بل نقول
انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج
الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع فثبت انه متصل بالسبب وانه تأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار فهذا معنى قوله امتنع عمله لمانع وهذا قول من جوز تخصيص العلة ايضا فوقه واما
الدافع وهو الدفع بالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في
المعنى الموجب للحكم وقد حصل فما يرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي
هو مجمع عليه والجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع وذلك مثل تعليلنا في
الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فاورد عليه دم الاستحاضة
ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل اي هو خارج نجس وليس بحدث والثاني يرد
نقضا على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان من غير السبيلين وليس بحدث فيدفع بالغرض وهو ان
يقال المقصود من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج
من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا دام اي استمر صار عفوا بقيام وقت الصلوة
اي بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان يكون قادرة ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث
في هذه الحالة فكذلك هذا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين انه اذا صار لازما يصير
عفوا بقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا
يجوز فثبت التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون نقضا فوقه
وكذلك اي وكما يدفع بالغرض في هذه المسألة يدفع بالغرض في مسألة التامين فان علماءنا قالوا السنة
في التامين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله
تعالى لموسى وهرون قد اجيبت دعوتكما وروي ان موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن فكانت سنته
الاخفاء كما في سائر الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله
عليه السلام خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي او ذكر حقيقة لان امين بالمد اسم من اسماء الله تعالى
كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكان سنته الاخفاء كما في سائر الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في
نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول الاية ولقوله عليه السلام للذي رفع صوته بالذكر انك لن تدعو
اصم ولا غائبا ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام في الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالغرض
بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان نجعل الذكر سببا لشرع الخفي فيه وان نسوي بين التامين وسائر
الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لانه في صورة النقض الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان تلك الاذكار
تضمنت زائدا يوجب الجهر هناك على خلاف الاصل وهو انها اعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقالات
الامام من حال الى حال وعلى دخول وقت الصلوة او اعلام بكسر الهمزة اي هي اخبار وتنبيه لمن خلف
الامام بانتقاله الى ركن اخر وللناس بدخول الوقت ولهذا تسمى اذانا لكونه اعلاما فذلك المعنى الزائد
اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا تحصل اعلاما الا بصفة
الجهر فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وسائر الاذكار الدفع

النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان يقال هذا المسح وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء الا انه
في صورة النقض الا انه امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا لان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى توجب الحكم
على خلاف الاولى فكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا الوجه المقتدى او المنفرد فيه اساء لزوال المعنى
الموجب للجهر فيها ورآء موضع الاعلام فان قيل سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد
قام في التامين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي عليه السلام علق تامين
القوم بتامينه ويؤيده ما روى ابو وايل ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتامين وما روى عن عطاء انه قال ادركت
مائتين من اصحاب رسول الله عليه السلام وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد قلنا قد
حصل الاعلام ببيان الموضع حيث قال في حديث آخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين
فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فبقي على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث
فان الامام يقولها ولو كان تامينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلفت الاخبار في فعل
النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابرهيم النخعي رد حديث ابي وايل
فقال اشهد ابو وايل وغاب عبد الله وابو وايل من الاعراب وما روى عن عطا معارض بما روى
عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التامين الاخفاء واكثر ما في الباب
ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا اليه
اشير في الاسرار قوله وهذا اي الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعني اهل النظر منهم في باب الدفع
انه اي الفرع لا يفارق الاصل يعني انهم اذا دفعوا النقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقض
لا يفارق الاصل فهو الدفع بالغرض الذي ذكرنا الا انهم لم يشتغلوا ببيانه لا يفارق في حكم اصله ونحن لقبناه
بالغرض لانه ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتهما في الحكم المطلوب من التعليل
او في ورود النقض عليهما فكان بمنزلة المجمل وفيما قلنا بيان تسويتهما في الغرض وهو الحكم المطلوب
التعليل مع ورود النقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي الامام وبهذه الوجوه
الاربعة من الدفع يتبين الفقه فانه اسم لضرب معنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق الفقه
هو ان يكون بوجه لا يناله الا بضرب تامل فاما الدفع بالعاظ ظاهرة فمما يقع به الاحتراز عن النقوض
بمجرد السماع فلا يكون فقها وقد زادنا اصحابنا من اصحاب الطرد في هذه العلل المؤثرة فعللوا
المسح الذي انه مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ ظاهر وعللوا الدم انه نجس
بانه نجس خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير نعم احترازا عن غير السبيلين بلفظ ظاهر وعللوا لايجاب
الملك في المغصوب بالغصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب ملك المبدل القابل
للملك احترازا عن المدبر وانه يجيء بيانها ولعل ذكر الوقوع الغيبي فيه بما دونه والله اعلم قوله واذا
قامت المعارضة ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها
فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بانه لم تندفع بطريق من الطرق المذكورة في دفع العلل من
الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيها اي في دفع المعارضة الترجيح فان اشتغال المجيب
ان يثبت في المسئلة الاولى بما قام دليله يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان
الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر فانه لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح المجيب علته فللسائل
ان يعارض ترجيحه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه

والله اعلم مرام

المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنبينه **باب**
الترجيح اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب
العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فقد امرنا بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم
بالمرجوح حكم بالظاهر ولان الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح غير معتبر في البينات
حتى لم يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات وذهب الجمهور الى صحة الترجيح
ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية
على البعض اذا اقترن به ما يقوى به على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين
على خبر من روى ان لا ماء الا من الماء وقدموا ايضا خبر من روت من ازواجه انه عليه السلام كان يصبح
جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن الفضل بن عباس عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا
فلا صيام له وقوى على خبر ابي بكر رضي الله عنه فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر خبر المغيرة في ميراث
الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في
الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وفاق الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر
وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا لان
الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك وعن تعلقهم بمسئلة الشهادة
ما سياتي واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء
عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ
ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن
في معارضة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه
التي ذكرها الشيخ في الكتاب قوله وفي تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة يحتمل ان يكون
من اللف والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح لغة ومعناه شريعة ويجوز ان يكون من اللف و
النشر المشوش اي في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة اما الاول فهو تفسير الترجيح لغة وشريعة
والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح اي الوجوه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاقيسة فاما
وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى
الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان ولهذا قال العالم الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة
لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الميزان اي حصلت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت
كفة السنجات ميلا لا يبطل معنى الوزن فصار الترجيح بناء على المماثلة فقوله بناء خبر صار وقائما
خبر بعد خبر او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موضع الحال وقائما خبر صار اي صار الترجيح على هذا
التفسير الذي ذكرنا مبنيا على المماثلة فائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر
لا بد من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون قائما
اي ثابتا بوصف هو تابع اذ الاوصاف اتباع للذوات ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى آخره بيان

المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويحتمل ان يكون هذا تحقيقا للمعنى اللغوي وقوله
وكذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي واصل ذلك اي اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه
رجحان الميزان اي هو ماخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة
على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق
ونحوه مثل الحبة والشعير فان الدانق في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له الوزن في
مقابلتها ويهدر ويجعل كان لم يكن اما الستة والسبعة او نحوهما او اذا ضمت الى احد العشرتين بعد
اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احديهما ستة او سبعة او نحوهما لا يسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها
يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا تهدر قال شمس الائمة لا تهدر ولا يسمى زيادة درهم على العشرة في
احدى الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
به عادة ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخرى العشرة الصنجة
التي في مقابلتها قوله وكذلك معنى الترجيح شرعا اي وكما بينا معنى الترجيح لغة فهو في الشرع عبارة
عن اظهار فضل لاحد الدليلين المتعارضين لو انفرد عنه لا يكون حجة معارضة وهو معنى قول اصحاب
الميزان الترجيح ان يكون لاحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا وعبارة بعض
الاصوليين انه تقوية احد الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر وفسره بعضهم
بانه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضة
وقوله احد الصالحين احتراز عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحين للدلالة وقوله مع تعارضهما احتراز
عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه قوله الا
ترى انا جوزنا توضيح لما ذكر ان الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث ان ما يقع به الترجيح
يكون وصفا لا اصلا فانا قد جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله عليه السلام للوزان
حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم نجعل اي ذلك الفضل
هبة حتى منع من الجواز لان الفضل يحصل به الرجحان زيادة تقوم وصفا بالموصوف لا مقصودا
بسبب فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقع به
التعارض بصفة التطفيف يعني يوزن قصدا في مقابلة الآخر وان كان فيه صفة التطفيف صار
ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا لو لم يكن متميزا كهبة المشاع لانه مما يقوم به المماثلة فانه يكون
مقصودا بالوزن فلا بد من ان يجعل مقصودا في التمليك بسبب وليس ذلك الا الهبة فان قضاء
العشرة يكون بمثلها عشرة فتبين ان الرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة
وصف الجودة وما يكون مقصودا بالوزن يفوت به المماثلة ويكون ذلك فضلا لا رجحانا في شيء قوله
ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشرعا انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل قلنا في
ترجيح العلل انه لا يقع بما يصلح علة بانفراده لانه لا يصلح تبعا وانما يقع الترجيح بوصف لا يصلح
علة بانفراده وهو قوة الاثر واعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون
في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اهل
النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد لا يقاوم
الادلة لا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به

الظن صح ام — الظن حرام صح ام

به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت
قوة الظن في الذي عاضده دليل آخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الاخرى الا ترى ان العلة المنتزعة
من اصول تترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها فالعلل المنتزعة من اصول وكلها
يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من علة واحدة منتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرتها في انفسها وكثرة
اصولها ايضا وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة
توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا
لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث بانضمامه الى غيره
قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا
بخلاف المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في نفسها فتترجح على الاخرى
لقوتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علته المنتزعة
منه لا بصحة علة اصل آخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمعت الف قياس في
عارض ذلك لا قيسة خبر واحد من اخبار الآحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان
للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم
على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والآخر اربعة لا يترجح شهادة
الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلاثة
لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده
وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح ولو اقام
احدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكد معنى
الصدق في شهادتهما فتبين ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما لا يدفع لها
جعل حجة ويصير وصفا قوله ولهذا اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس
لا يترجح بقياس آخر لما قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيه بتاكد ما هو الركن في القياس ولا القياس بالنص
لان النص متى شهد بصحة القياس صار الفرع للنص فيسقط القياس في ان يضاف الحكم اليه في
المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص بعلة لا تتعدى ساقط ولان النص فوق القياس وقد بينا
ان القياس لا يترجح بقياس آخر لانه لا يصير تبعا له فبالنص اولى ولا يترجح الكتاب بنص آخر يعني اذا
وقعت المعارضة بين آيتين لا يترجح احداهما باية اخرى بل تترجح بقوة في النص بان يكون مفسرا او
محكما والذي يعارضه دونه بان كان مجملا او مأولا على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور
اولى من الغريب اي من الخبر الذي دونه من اخبار الآحاد لان الحجة هو الخبر المنقول عن النبي عليه السلام
والاشتهار يوجب قوة ثبوت في النقل الذي به يثبت الخبر عن النبي ويصير حجة ويصير وصفا للخبر
لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ وبهذا خرج الجواب عما يقال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة
حتى لو كان لخبر راو واحد ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول اذ ليس في الاشتهار الا كثرة
الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة لان بكثرة الرواة اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة لا
تحدث صفة في الخبر يتقوى به بل هو في حيز الآحاد كما كان فاما اذا بلغ حد التواتر او الشهرة فقد حدث
فيه وصف يتقوى به حتى يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون القياس وتلك على

بعض مشايخنا أن أحد القياسين المتعارضين إن كان لا يترجح بقياس آخر ولكن يترجح بالقياس لأن
القياس عند معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للقياس الذي يوافقه ويتابعه فيصلح مرجحا
وذكر شمس الأئمة أن أحد الخبرين لا يترجح بالقياس وينبغي أن يكون هذا أصح لأنه إنما يصلح حجة بنفسه
حالة الانفراد وإنه لم يبق حجة مع النص كان هذا الباب لا يصلح مرجحا لإحدى البينتين لا يؤمن
حيث ما يصلح حجة بنفسه بطريق الأصالة وإن لم يكن حجة في هذا الموضع وكذلك أي وكما لا يترجح أحد الدليلين
بدليل آخر فيما ذكرنا من الأمثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيما إذا جرح رجل رجلا جراحة
يعني جراحة يقصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك أيضا حتى لو قتل أحدهما وجرح الآخر
فالضمان إن كان خطأ والقصاص إن كان عمدا على الجارحين دون الحادث في شيء منها أي من جميع الجراحات
بأن مات ولم يتعين واحد منها حتى لو جرحه أحدهما واندمل ثم جرحه الآخر أو اندمل جرح أحدهما بعد
ما جرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الآخر كان الدية أو القصاص على من لم يندمل جرحه دون الآخر وذلك
خطأ إنما فيه مع أنه إن كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر يجب القصاص عليهما أيضا ليتبين
أن صاحب الجراحات وإن لم يترجح يساوي صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات
مع إمكان اعتباره بقسمة الدية عليهم وبيانه أنه لو جرح أحدهما جراحة واحدة والآخر تسع جراحات فلو قيل
بالترجيح لكان الدية في الخطأ والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الآخر ولما سقط الترجيح
كان اعتبار عدد الجراحات ممكنا في الخطأ بقسمة الدية عليه وإيجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة
وتسعة أعشارها على الآخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات وفي العمد بعد سقوط
الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنايات لعدم تجزي القصاص فوضع المسألة في الخطأ ليتبين أن بعد سقوط
الترجيح المصير إلى عدد الجاني لا إلى عدد الجنايات وأما وجه المصير إلى عدد الجاني دون عدد الجنايات
لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر العدد في الجراحات
ويعتبر الجراحات إلى علة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة ألا ترى أنه لو انفرد صاحب الجراحات
لم يكن عليه إلا دية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة فعرفنا أن المعتبر عدد
الجاني لا عدد الجنايات حتى يجعل بعضها قاتلا إنما ذكر هذا التعليل أن الترجيح يجعل قاتلا وضع واحد
جنايته الآخر لأن اعتبار عدد جناياته مع اعتبار جناية الآخر لأن كل جراحة بعينها من جراحات صاحب
الجنايات المتعددة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا لجناية أخرى فلا يقع بها
الترجيح ولو قطع أحدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الآخر لزيادة فعل فيما هو
علة القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف فعل الآخر فرجحه وكذلك قلنا
وكما قلنا إن صاحب الجراحات المتعددة وصاحب الجراحة الواحدة قلنا إن صاحب القليل وصاحب
الكثير في استحقاق الشقص الشائع المبيع بالشفعة والشقص الجزء من الشيء والنصيب وأما وضع المسألة
في الشقص وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان له جوار من جانبين لا يترجح على من كان له جوار من جانب
واحد ليمكنه بيان قول الشافعي بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا وصورته دار بين ثلثة نصفها لأحدهم
وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب
الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له أن يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما
استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضي بينهما أثلاثا بالشفعة للمبيع بقدر ملكهما وإن كان

البائع

البائع صاحب الثلث قضي به بين الباقيين أرباعا وإن كان صاحب السدس يقضي به بين الآخرين
أخماسا وعندنا يقضي بالمبيع بين الباقيين أنصافا بكل حال وقوله لأن كل جزء إلى آخره دليل على المفهوم
من هذا التعريف لا على المنطوق وهو المسألة وتقريره قلنا إنهما استويا في استحقاق الشقص ولا رجحان لصاحب
الكثير على صاحب القليل لأن كل جزء من أجزاء السهم يعني السهم الذي في يد صاحب الأكثر علة تامة لاستحقاق
المبيع بالشفعة فكانت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء مما يدعي وإن قل فلم يبق شيء من
السهم الذي في يده وصفا لغيره وكل الشيء وهو باقي السهم فلا يقع فيه الترجيح إذ لم يوجد في جانب الأكثر
العلة وهي غير صالحة للترجيح وقوله وقد وافقنا الشافعي على هذا إشارة إلى المفهوم أيضا أي وافقنا على
عدم الترجيح حيث لم يستحق صاحب الكثير كل المبيع أيضا ولو رجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع والكل
وبحرمان صاحبه لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك أي من منافعه وثمراته كالثمرة والولد المتولدين من الأشجار
والحيوانات المشتركة فجعله أي حق الشفعة منقسما على قدر الملك وكان هذا أي ما ذهب إليه الشافعي
غلطا بأن جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهو ملك الشفيع ما يشفع به وقسمها
على أجزائها وكلاهما غير مستقيم لأن الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بإيجاد الله تعالى إياه مقارنا للعلة
وكذا الحكم لا ينقسم على أجزاء العلة لاستلزامه جعل كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد بل الشفيع يأخذ المبيع باعتبار
أن ملكه القديم جعله أحق من الدخيل لا من حيث أن المأخوذ صار حاصلا لملكه شرعا وإذا لم يصر المأخوذ من مرافق
ملكه حكما لم يتوزع عليه ولئن كان من مرافقه فهو مدفوع من حيث أن الأصل علة وثبوت حق التمليك للبائع
حكم لم ثم الملك يثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان مرفقا من حكم العلة لا من العلة فلم يتوزع فيه زيادة العلة
بخلاف الثمرة لأنها تتولد من الشجر فتلك الشجر لا يتولد إلا من ملك الشجر الثمرة والعلة بدل المنفعة
فملك المنفعة لا يكون له إلا ملك البدل موجبه وإنما الشفعة في ابني عم أحدهما زوج المرأة يعني ماتت
امرأة وتركت ابني عم أحدهما زوجها وصورته ظاهرة أن التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بالزوجية
بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراده بمنزلة ما لو كانا في شخصين فيستحق
النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب ويصح من أربعة ثلثة للزوج وسهم للآخر وقال عامة الصحابة
في ابني عم أحدهما أخ لأم وصورة المسألة أخوان زيد وعمرو لكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج
امرأته التي هي أم ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان لعمرو من غيرها ابنا عم
لابن زيد أحدهما أخ لأم فلو مات هذا الابن هذا الآخر وترك ابني عمه هذين لا غير كان للذي أخ
لأم السدس والباقي بينهما بالعصوبة ويصح من اثني عشر سهما سبعة أسهم للأخ وخمسة للآخر وهو مذهب
علي وزيد وعامة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وقال ابن مسعود المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم
وهو إحدى الروايتين عن عمر رضي الله عنهما لأنه اجتمع للميت عصبتان استويا في قرابة الأب وتفرد
أحدهما بقرابة الأم فيترجح على الآخر كأخوين لأب أحدهما لأم والزيادة هنا هي الأخوة لأم وهذا لأن
العلة تترجح بزيادة من جنسها إذا كانت الزيادة لا تصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا وههنا الزيادة
وهي الأخوة من جنس العمومة لأنها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم تصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة
لقرابة العصوبة كما في الأخوين لأب أحدهما لأم بخلاف ابني عم حيث لم يترجح أحدهما بالزوجية لأنها ليست
من جنس القرابة والعلة أي تترجح بالزيادة من جنسها لا من خلاف جنسها وجه قول العامة أنه اجتمع في

ابن العم الذي هو اخ لام بسببان الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يصير احدهما تبعا للآخر كما لو
وجدا في شخصين وهذا لان الترجيح انما يقع بما لم يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجيح كما بيناه في الجراحات و
الشهادات وههنا الاخوة بانفرادها علة صالحة للاستحقاق ولا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس
العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق العم وابن العم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل
تعتبر علة بانفرادها كالزوجية في المسئلة الاولى بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يترجح احدهما بقرابة
الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب
وام لو انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالعصوبة
لا غير واذا لم تصلح علة والمثل احد وهو الاخوة صلحت مرجحة ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب
حيث لا يترجح الاخ لاب وام على الاخ لام بل يرث الذي لام بالفرض والاخ بالعصوبة مع ان
المثل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح
تبعا لقرابة الام بوجه والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الاخ بالعصوبة فلم يكن بينهما
مزاحمة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح وما يجري مجراه اي مجرى المذكور وهو العدالة مثل فقه الراوي وحسن
ضبطه واتقانه ومثل التاثير في القياس فوصفه واما القسم الثاني وهو الوجوه التي بها يقع الترجيح على وجه
الصحة فاربعة احدها الترجيح بقوة الاثر يعني اذا كان احد القياسين المؤثرين فلا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح
والثاني بقوة ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر والثالث بكثرة اصوله اي اصول احد القياسين او اصول الوصف
والرابع الترجيح بالعدم اي بعدم الحكم عند عدمه اي عدم الوصف وهو العكس الذي مر بيانه اما الاول اي
صحة الوجه الاول فلان الاثر معنى الحجة يعني المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما قوي اي كان اقوى
كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثره وكذا زيادة في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان
معارضه القياس فان القياس وان كان هو الذي ترجح عليه الاستحسان لزيادة فيه وكذا عكسه وهو اي القياس
انما ترجح بقوة الاثر ومثل الخبر يترجح بقوة الاتصال او ترجيح القياس بالاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما
صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ازداد اي قوي بما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال من ضبط الراوي
الباء متعلقة بيزيد وسلامته اي سلامة الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد على ما مر ذكره في بيان اقسام
السنة فوقه وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة
كما صار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر
فكذا القياس بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر فقال وليس كذلك اي كما ذكرنا
من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود لانه اي الفضل او العدالة على تاويل المذكور
ليس بذي حد يمكن معرفته ترجح البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع الى حد ولا مشروع اي ليس بذي
انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر بعضها قوة عند المقابلة بالبعض بل هو اي العدالة هي التقوى
والاثر جائز عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقته متعذر
لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة من الذي يظن انه دونه بخلاف تاثير العلة فان
قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تاثير العلة انما يثبت بالعلوم متفاوتة

فأما ما يصلح علة بانفراده م م

الذي م

قوة م

الخبر م

الاثر بعضها فوق بعض يمكن الوقوف عليها على انا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة
بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق
فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يعتبر لك زيادة قوة في العدالة من
احد الجانبين فاما القياس فانما صار حجة بالاثر فيترجح والتفاوت فيه ثابت على ما بينا مثاله اي مثال الترجيح
بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة وفي المغرب الطول الفضل يقال
لفلان على فلان طول اي زيادة وفضل وهو من الغنى اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة
فعداه بالى واما قولهم طول الحرة فمتسع فيه انه لا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا لمهر الحرة فتزوج
امة جاز عندنا وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق وقال الشافعي يمنع حتى لم يجز له نكاح الامة مع
طول الحرة المؤمنة او الكتابية لانه يرق ماءه بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام في الرق والحرية مع
غنية اي حال كونه مستغنيا عن ارقاق جزئه لقدرته على نكاح الحرة اي استرقاق الجزء مع الاستغناء
عنه حرام على الحر لانه كالاهلاك حكما اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذي هو جنسية القتل ولهذا كان
الامام بالخيار في الكافر المغنوم بين القتل والاسترقاق ولانه اشد لان الحر فكان حراما الا بضرورة وهي
خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وذلك لانه طريق اقتضاء الشهوة
في الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة مركبة في الطباع فمتى اشتهى وهو عاجز لم يأمن الوقوع في الزنا
فابيح له حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة تندفع باصابة الطول فترتفع الاباحة وفي قوله
على الحر احتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقاق جزئه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه
رقيق حقيقة فلا يكون في نكاحه للامة ارقاق جزئه الحر بل كان امتناعا عن تحصيل صفة الحرية للجزء
وذلك لا يحرم عليه وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالاهلاك الى اخره ولا يلزم عليه
ما اذا تزوج امرأة حرة على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغنية
لان اقيم السبب وهو العقد مقام حقيقة الارقاق في الحكم بلا ضرورة فيكون اذا للبقاء على السبب حكم البقاء
على رق [illegible] والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة ولا يلزم
ايضا اباحة العزل مع انه فيه اعدام الولد اصلا لان في العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد
فكان دون التسبب الى هلاك الولد الموجود ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج مجبوبا او عنينا او كانت
الامة المنكوحة عجوزا او عقيما او صغيرة حيث لا يباح النكاح وان لم يكن فيه ارقاق الولد لان الا
امر يحصل بالعلوق وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما اقيم النكاح
مقام الوطء والعلوق في اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب وقلنا انه اي نكاح الامة مع
طول الحرة جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا
اقوى الاثر اي هذا القياس اقوى اثرا من القياس الاول لان الحرية من صفات الكمال فان الآدمي
بها يصير اهلا للولايات والملك واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر فكان تاثيرها في الاطلاق
وفتح باب النكاح الذي هو من النعم لا في المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف الحل فان العبد لا
يملك الا نكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع لشرف الحرية فيجب ان تكون
الرقيق في التنصيف مثل الحر في اعتبار الشروط لانهما مختلفان في اصل الحل لا في الشروط الا ترى
ان العبد في النصف مثل الحر في الاربع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغير و

الطول الفضل وفي المغرب

الموروث اكثر م

في الحرمة م

ولا يلزم

ارقاق

الاشياء م

في الكل م

الاولى على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد
ايضا لانه لا اثر للرق في اسقاط الشروط وتنصيفها وكيف يجوز ان ينسع الحل الذي يثبت
بطريق الكرامة بالرق الذي هو من اوصاف النقصان ويتضيق بالحرية التي هي من اوصاف الكمال
واسباب الكرامات فيحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرة وتزوج الامة على الامة وعلى حرة ولا يحل
شيء منها للحر فهذا عكس المعقول ونقض الاصول وهذا اي ما بيّنا ان الحرية من اوصاف الكمال الى
اخره انما ظهرت فوته في نفسه بالنظر الى الاصول وازداد قوة ووضوحا بالتامل في احوال البشر
فان ما يثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف حتى ان النبي عليه السلام لما كان اشرف
الناس ابيح له نكاح تسع نسوة او ما لا يتناهى كما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام
حتى ابيح له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فلا يجوز بزيادة حل العبد مع
نقصان حاله على الحر فان قيل نحن نسلم ان تاثير الرق في المنع وتاثير الحرية في الاطلاق ولكن ما لم يؤد
الى الارقاق فاما اذا ادى حرم كرامة له لا تحتسابه كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر قلنا نحن لا نسلم
انه ارقاق ولئن سلمنا انه ارقاق فلا نسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لما بيّنت فاما ما ذكره
الشافعي من الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف تحقيقا اي في نفسه لان ارقاق الجزء دون
التضييع لان بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر يرجى زواله بالعتق وبالتضييع
يفوت اصل الولد على وجه لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن المراة وبنكاح الصبية و
العجوز والعقيم مع انه اتلاف حقيقة جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز فان
قيل العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي ان يباشر
على وجه لا يفضي الى الهلاك قلنا في هذا النكاح امتناع ايضا من ايجاد صفة الحرية للولد لان الماء ليس
بولد بل هو جماد لا يوصف بالرق ولا بالحرية الا بطريق التبع للاصل فاذا انفصل لم يقبل صفة
الرق ولا صفة الحرية وانما يصير ولدا بعد الاختلاط بمائها فقبله له حكم العدم لانه بمنزلة احدى شطري
العلة ولا حكم لبعض العلة قبل وجود الباقي واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيتخلق الولد
من الماءين رقيقا ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الجزء ومنع العتق به
والاهلاك في ارقاق الجزء ضعيف باحواله اي باحوال الاثر فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او
ام ولد يستغني بها عن نكاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد يكون حر الاصل وكذا لو كانت
تحته امة ثم تزوج حرة فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الولد فان الرق صفة الولد
فلا تحدث عنه قبل وجوده وانما يوجد بالوطء فكان ينبغي ان يحرم الوطء واذا حرم الوطء بطل النكاح
ومع هذا لم يبطل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا اي ثابتا للحكم في جميع الاحوال
فيفسد العلة بفوات الاطراد الذي هو شرط صحتها واما عدم جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار
ارقاق الجزء كما ذكره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبين واعلم ان ما ذكره الشيخ
من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان
كان في حكمه امة يحل وطؤها او قادر على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة لانه يستغني عن ارقاق
الولد بما سوى نعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز
والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش وحصنها وطلب ولدها فعلية من السر اي الجماع

او فعولة من السرو اي السيادة ومن ذلك اي ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي
وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما قلنا في مسح الملبس كذا لان ما قلنا هو الذي يترجح بقوة الاثر دون
قولهم الا ان الشيخ تسامح في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال اخر يترجح فيه قولنا
بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي يترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة في نكاح الامة الكتابية
انه لا يجوز للمسلم بحال اذا فقد طول الحرة حتى حل وانما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة
الكتابية لان الرق من الموانع بمعنى انه تاثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة وكذلك الكفر
في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمعا ازداد احدهما
بالاخر والحق المجوسية بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد في المنع من النكاح
ولان جواز نكاح الامة ضروري لما فيها من ارقاق الجزء لما بيّنا والضرورة اندفعت باحلال الامة
المسلمة التي هي اطهر من الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة
وذبيحة المسلم وهو غائب لم تحل له الميتة لان الذبيحة وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة
الضرورة فلما وقعت الغنية بالاطهر لم تحل الاخرى وقلنا نحن لا باس اي بنكاح الامة الكتابية
عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول لانه الضمير راجع الى المفهوم
اي دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح بملكه العبد فيملكه الحر
فكل واحد من النكتتين مقابلة احدى نكتتي الخصم وعرف وهذا الاثر وهو ظهور قوته بيان تاثير
النكتة الاولى فانه قد تاثرت النكتة الثانية في المسئلة المتقدمة وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم
اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين وقسمها
على النصف من قسم الحرة وحد العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من حد الحر وقوله فيما
يقبله احتراز عن نحو حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبادات فانها
لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها وذلك اي التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام و
التجزئة لان تنصيف الشيء دون ان يتكامل عدده وذا جزء لا يتصور والنكاح الذي يبنى على الحل
من جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع نسوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد
نكاح امرأتين فاما نكاح المراة في نفسه مقابلا بالرجال فليس بمتعدد اذ لا تحل المراة في حالة
لينتصف بالرق الى رجل واحد فيتعذر التنصيف من هذا الوجه لكنه اي نكاح المراة ذو احوال
متعددة حالة اجتماعها مع الحرة قد يكون متقدما على نكاح الحرة ومتاخرا عنه ومقارنا اياه فيقبل
التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما على الحرة ولم يصح متاخرا فلو لا
بالتنصيف فبقي حالة المقارنة وهي لا تقبل التنصيف وقد اجتمع فيها مبيح الحل والحرمة لان الحالة
كحالة التقدم اقتضى الحل والحالة المتاخرة اقتضت الحرمة فيغلب مقتضى الحرمة احتياطا كالطلاق
الثلاث الاقراء لما اوجب تنصيفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط لم يقبلا التنصيف وقد
اجتمع فيهما جهتا الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيهما ترجح جانب الثبوت احتياطا او نقول للنكاح
الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيكون
محللة في احدى الحالتين دون الاخرى فان قيل سلمنا ان رق الرجل يؤثر في تنقيص الحل لان الرق
يؤثر في تنقيص مالكية التي بنى عليها الحل ولكن لا نسلم ان رق المراة يؤثر في تنقيص حلها بناء على

المملوكة والرق يزيل مملوكيتها فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها والدليل عليه ان الرق يغني عليها بابا من الحل كان مثله وقبله فانها تحل بملك اليمين والنكاح جميعا وقبل الاسترقاق لم تكن تحل الا بملك النكاح فاستحال ان يسد عليها بابا مفتوحا قبله واذا كان يثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان ينقص الحل الثابت فيها بالرق قلنا كلا ان الحل حق الرجل كرامة فكذلك في حق المرأة كرامة لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينتصف برقه فكذلك حل الامة ومولها النفيس فبسبب رقها بات من الحل فلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولما كان كذلك اثر الرق في نعمة فاما ملك النكاح وحله من الجانبين فعند ثبت كرامة فاثر الرق في الجانبين جميعا ولهذا ينتقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق وطلاقها عندنا واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في تغيير اصل النكاح لا تتغير حكم النصف الباقي وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية متقدما على نكاح الحرة لا متأخرا او مقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسلمة والكتابية مطلقا فهذا وصف اي الوصف الذي اعتمدنا عليه وسواء دين الكتابية يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي انه لما بينا ان الحل الذي به تصير المرأة محلا للنكاح لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة وكالحرة في اصل الحل والذكر اي ولان اثر الرق في التنصيف لا غير او ولان عامل العبد من الانكحة يملكه الحر فكذا في الحرة اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافا للشافعي كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في التنصيف لا في ازالة الحل واثباته وقد كانت الاماء من المحللات فبقين على ما كن عليه قبل الرق وضعف اي وصف الشافعي فانه جعل الرق اي رق المرأة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل وقد جعل الشافعي الرق من اسباب فضل الحل حيث ابيح للعبد مع نقصان حاله من الانكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله وهذا اي جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالشرف والفضل والعقل يأبى ان يكون الحر الذي انقص نعمة من العبد الخسيس وينقض الاصول وهي ان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان يكون الحر اوسع حلا من العبد وان يكون العبد ادنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب اليه نقض هذه الاصول وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعني كما ان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية ويبقى النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق اليه تغليظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تأثيرهما في التحريم ولو كان كفر الكتابية يتغلظ بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك اليمين ايضا كالمجوسية

لانهما مختلف بغير ان سلمنا ان الكفر والرق من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا ليصير اعني لغلظ علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريق غير طريق منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة ويدون الاتحاد لا يثبت معنى التغليظ فكان اعتبارهما بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يقو

لا يثبت حكم احدهما على الآخر بالزوجية اختلاف بين الزوجية والعصوبة حرام

الامام رحمه

احدهما بالآخر كابني عم احدهما زوج او اخ لام قال القاضي في الاسرار اما اعتبار الخبث فخاسد لان الخبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اتقى واتقى من الحر فيكون اطهر شرعا انما سقوط منزلته عند الناس وقاله ان في تحريم الحل وقوله وعند هذا جواب عن النكتة الثانية يعني لا نسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرق في التنصيف مثل الحر فكما ان نكاح الحرة بطريق الاصالة في جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقي بعد ما زالت الضرورة بنكاح الحرة كما لو قدر المتيمم على الماء في خلال الصلاة او قدر المضطر على الطعام الحلال في خلال اكل الميتة ولا يقال القدرة على الاصل لا تبطل حكم البدل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود لانا نقول نحن لا نسلم حصول المقصود فان النكاح عقد عمر وحصول المقصود منه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكنه في حكم الاستحباب يعني انه في حكم الجواز ليس بضروري ولكنه في حكم الاستحباب ضروري حتى ان نكاح الحرة الكتابية حتى لا يستحب له نكاح الامة مع طول الحرة كما لا يستحب له نكاح الحرة الكتابية مع وجود المسلمة لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق فهذا تعليل لكونه غير ضروري يعني نحن لا نسلم انه ضروري لان كونه ضروريا مبني على ثبوت حرمة الارقاق وقد بينا ان حرمة الارقاق ساقطة فانتفى كونه ضروريا لانتفاء دليله ووجهه ومثال انقضاء ومثال آخر للترجيح بقوة الاثر ترجيح دليلنا في هذه المسئلة اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما بان اسلمت المرأة وبقي الزوج كافرا او اسلم الزوج والمرأة وثنية او مجوسية لا تقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان قبل الدخول او بعده واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي ان لم تكن المرأة مدخولا بها وقعت الفرقة في الحال في الفصلين اعني في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها تتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا فتبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى آخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت المرأة من اهل وجوب العدة بان كان مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف والمراد بالعدة انقضاء ثلث اطهار على ما عرف من اصله واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ غير مناف للنكاح بحكمه من حيث حرمة الاستمتاع فوجب ان يتعجل في غير المدخول بها ويتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها قياسا على الفرقة بطلاق وانما قلنا طارئ لانها تجب لاختلاف الدينين وانه طارئ وانما قلنا انه غير مناف حكما بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك مع ردتهما جميعا على اصلكم وما ينافي حكما لا يتصور معه البقاء كملك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة وهذا معنى مؤثر لان لمثل هذا الاختلاف اثرا في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة اي عصمة الحقوق وتأكيد الاملاك لقوله عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال والدليل عليه ان قرار النكاح توقف على اسلام الآخر حتى لو اسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف

فوات النكاح مع وجوده فثبت انه لا تاثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الاخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق ايضا بالاجماع فان كفره كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سببا للفرقة لان ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل انا نسلم ان كفره لم يكن سببا مع كفر الاخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدين الا ترى ان كفره لم يكن مانعا ابتداء العقد ومحرما للوطي مع كفر الاخر والان هو محرم ومانع قلنا صيرورته مانعا ومحرما بتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم تتبدل الا ترى ان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة واذا لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفر الباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما لانه ليس لكل واحد منهما اثر في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب اضافة الحكم الى الاسلام الذي هو الوصف الاخير منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف لانه وجد به وقد بينا انه لا يصلح سببا واذا ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لانقطاع الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطي والمس والتقبيل مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام يعني فوات هذه الاغراض يتحقق بامتناع الاخر عن اداء الاسلام لا باسلام الاول لانه لو اسلم الثاني بقي النكاح باغراضه بالاجماع فوجب اضافة استحقاق الفرقة الى الامتناع اي دين لا الى الاسلام العاصم وكفر الباقي في حق الذي اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اي وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المراة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقائه والتعليق ظلم وتفويت للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانه عرف لازالة الظلم والقاضي قد ولي لازالة الظلم عن الناس وهو اي فوات الاغراض سبب للفرقة ظاهرا لان الاسباب تراد لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغائها كما في الصور المذكورة فان وقوع الفرقة بناء على فوات اغراض النكاح فما الاباء على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع لا حرم بالتلاعن وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهي الزوج بقيت معلقة مظلومة لا يصل اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذا في الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع حقها في المدة فجوزي بزوال ملك النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافعي صار الزوج ظالما بعد مضي المدة بمنع حقها فوجب التفريق ولا يلزم على ما ذكرنا الحرمة بسبب الاحرام والحيض والنفاس لان هذه لا تدوم بل هي بعرض الزوال فلا تؤدي الى تفويت اغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه فنقول فاما الردة فمنافية لانها من اسباب زوال العصمة يعني هي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لا لانها موضوعة للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة ولا قضاء قاض كما في طروء الرضاع وحرمة

المصاهرة وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالاجماع ولا تخلو من ان تكون مبطلة وضعا او بطريق المنافاة ولا وجه للاول لان المبطل للشيء وضعا لا يتصور وجوده غير مبطل له لانه وضع لابطاله فاذا لم يبطل لا يكون موجودا كالعتق لما وضع لابطال الملك وازالة الرق لم يكن عتقا عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطلة للنكاح فيما اذا ارتدا ولم تكن لم امراة فعلمنا انها لم توضع لابطال ملك النكاح ولان الموضوع لابطال امر شرعي يكون مشروعا لابطاله لا محالة والردة ليست بمشروعة بوجه ولما ثبت انها ليست بموضوعة لابطال ملك النكاح وقد ابطلت النكاح علمنا انها ابطلته بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فانهما ليسا بموضوعين لابطال النكاح لتحققهما في غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى انهما سببا الجزئية والبعضية والحرمة المبنية على الجزئية منافية للنكاح فكذلك الردة تبدل الدين وذلك يوجب ابطال عصمة النفس وعصمة املاكه فيوجب بطلان عصمة ملك النكاح دون غيره وكذا السقوط بطلان العصمة يلتحق بالموتى والجمادات والميت ليس باهل لملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان يتعجل الفرقة على كل حال لان الشيء لا يبقى مع ما ينافيه وذلك اي تبين ان كون الردة من اسباب زوال العصمة التي عليها مبنى النكاح امر ظاهر لا خفاء فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع ولا يلزم اذا ارتدا معا بانفاق لا بتغابن لو كان بالردة بطلان النكاح للمنافاة لزم ان يكون ارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب او المصاهرة لانا نقول كان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركناه باجماع الصحابة رضي الله عنهم فان العرب اذا ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وهذا لان الاصل في كل شيئين ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعلا كانهما وقعا معا كما في الغرقى والحرقى وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المراة ارتدت اولا ام الرجل فكانها وقعا معا فصار اجماعا في هذا الوجه ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف معنى ولو لم يكن الاجماع منعقدا لا يدل منافاة ارتداد احدهما للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان الحال حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون اختلافهما فيه لانه في حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم في حق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما بطل النكاح وهذا المعنى في حال الاتفاق معدوم فلم يصح التعدية اي تعدية حكم الاختلاف اليه اي الى الاتفاق وفي تضاد حكمه اي تضاد حكمي الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة وضعف الزفر يعني ضعف اثر قياس الشافعي واعتبار ارتداد احدهما بارتدادهما جميعا في عدم منافاة النكاح وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم يصح التعدية الخ وقوله وضعف الخ قوله ان الردة كذا يعني لا يمكن اعتبار ارتدادهما بارتداد احدهما في اثبات المنافاة فيه ولا ارتداد احدهما بارتدادهما في نفي المنافاة عنه لانا وجدنا لاختلاف الدين تاثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بلا خلاف ويقطعه ايضا عندنا كما بينا ولاتفاق الدين تاثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهما لم يجز فثبت ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلم يمكن الحاق احدهما بالاخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الاخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الاخر وذكر شمس الائمة رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة

للمنع من بقاء النكاح لانا بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعى
دليلا مثبتا وانما يستدعى الغائبة في الابقاء وبعد ردتها يتعلم منها الرجوع الى الاسلام وبه
يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعى الحل في المحل وذلك معدوم بعد الردة وعلى ردة
احدهما لا يظهر في الابقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف وقال اى قال الشافعي ان الردة
عندنا فيه في الضعف قوله في مسح انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل هذا اى وصف الركن
ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار بدليل عدم تاثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تاثيره
في الوجود لا غير ولا يختص به اى لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في
المضمضة والاستنشاق وهما ليسا بركنين يعنى انهما ليسا بلازمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار
كما في اركان الصلوة والحج وغيرها والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة وتعليلنا بانه
مسح فلا يسن فيه التكرار تعليل بوصف مؤثر قوى الاثر فان اثر المسح في التخفيف بين لا شبهة
فيه اذ الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف ويتأدى الغرض ببعض المحل مع
امكان الاستيعاب للتخفيف ايضا وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف
فعرفنا ان تاثيره في التخفيف قوى لا ضعف فيه وهذا اى الترجيح بقوة الاثر في مسئلة
اصحابنا الكرخي ان يخف فوقه [illegible] واما الثاني اى صحة الوجه الثاني عن الترجيح وهو قوة ثباته اى
ثبات الوصف على الحكم المشهود به اى الحكم الذى شهد الوصف بثبوته فلان الوصف المؤثر انما صار
حجة باثره وقد ظهر اثره بالكتاب او السنة او الاجماع يعنى معتبر اثره لثبوته باحد هذه الادلة فاذا
ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذى صار حجة وهو رجوع اثره الى هذه
الادلة فان وصف المسح لما ظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على هذا الحكم ثابتة بالنص او
الاجماع كثبوت اصل الاثر فيترجح على ما لم يوجد فيه هذا المعنى وذلك اى الترجيح بقوة الثبات
الا ترى توضيح لعدم ثبات وصف الركنية على التكرار لازم تفسير لا يثبت اذ المراد بالثبات
على الحكم لزومه له في كل محل لا يعقل تطهيرا اى في كل شيء شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير
ولهذا احترز عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ
المقصود منه التنقية فالتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب يعنى على قول من
يجيزه وكذلك قولنا اى ومثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه
كصوم النفل فانه اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه
اثبت على حكمه مما ذكروا لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتثال به اى لا يقتضى الا الاتيان بالمفروض
لا التعيين لا محالة اى لا يقتضى التعيين البتة فان الحج يجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصله
وذلك اى وصف الفرضية وصف خاص في الباب اى في باب الصوم يعنى التعليل بوصف الفرضية
بايجاب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر المواضع لانه لا يقتضى التعيين في غير هذه
الصور بل التعيين في غيرها انما يجب بمعان اخر لا بوصف الفرضية فاما التعيين اى سقوط
التعيين فلازم لوصف التعيين او المراد من التعين بطريق اطلاق السبب على المسبب يعنى
التعليل بوصف التعيين في سقوط اشتراط التعيين لازم اى ثابت في كل عين حتى تعدى اى يثبت
في رد الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد حتى لو رد الوديعة او المغصوب الى المالك او رد

المبيع الى البائع في البيع الفاسد فلا يشترط تعيينه لاجل الوديعة او الغصب او لرد المبيع
بل باى طريق وجد يقع من الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى الدين يشترط التعيين لعدم
التعين وعقد الايمان بالله تعالى يعنى لا يشترط فيه التعيين في الايمان بالله عز وجل بان يعتق انه
يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل باى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع في
الى فرض ونفل ولا في بعض الفسخ وعقد الايمان يعنى اليمين يعنى اذا حلف على فعل او على امتناع
عن فعل بان حلف ليصومن يوم الجمعة او لا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل او امتنع عنه لا على
قصد البر يقع على البر للتعين او معناه اذا وجد الفعل الذى هو شرط الحنث يثبت الحنث على
اى وجه وجد الفعل ناسيا او كرها او خطأ لتعينه ونحوها كنقد [illegible] النصاب على الفقير بدون
نية الزكوة فانه يسقط للزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج يتأدى به الفرض لتعين جهة
الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب او الفضة اذا بيع بجنس الحلية ونقد بعض ثمن
السيف في المجلس ثم افترقا يتعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قيل هو من ثمنهما لتعين
الحلية للقبض [illegible] وكذلك قولنا يعنى وكما كان قولنا فيما تقدم اولى وارجح بقوة
ثبات الوصف المذكور كان قولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان
لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مقدر بالمثل صورة ومعنى
او معنى بلا صورة وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع والاعيان ليست بمماثلة للمنافع
في المالية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان الاعيان تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان
كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية على المتعدى كما لا يمكن ايجاب الجيد مكان
الردى وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفضل او لمن قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
تخفيفا للجبر كالاعيان وذلك لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحيوان لا يثبت في الذمة
بدلا عنها والناس يتمولونها والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء
في احد الجانبين لان منفعة شهر [illegible] الكراء عند المقابلة بالدرهم الواحد فيجبر النقصان
بتلك الزيادة فاستويا قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت
في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوهما فيما اذا اتلف حنطة واتى بمثلها وهذا معنى قوله وايجاب
مثله تقريبا يعنى ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الا بادنى تفاوت يتحمل كما في
ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والحزر وان كان
فيه اى في ايجاب الضمان ايجاب فضل اى لان ايجاب ذلك الفضل ايجاب على المتعدى او اهدار
على المظلوم يعنى لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يكن بد من التزام احد المحظورين
اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم بجبر حقه او اهدار حق المظلوم بعدم
ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران
بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان او معناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل
واجب على المتعدى وذلك ليس بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضلية
على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل جبرا لحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربوا
تخفيفا للبياعات ولانه الضمير راجع الى المفهوم اى ولان الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف

بما وجب على الظالم وهو العقوبة الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصلا اي
اسقاط حق المظلوم على تقدير عدم ايجاب الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا
لادنى الضررين لدفع اعلاهما ولو صرفت الضمير في لانه الى ما تقدم من ايجاب الضمان وجوع
لفسد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غيرها حكمت عليه بانه اهدار اصل ولابد
في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه واحدا وقوله لان التقييد دليل على قوله اولى من قولهم
معنى قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان التقييد بالمثل واجب في كل باب اي في كل نوع من الضمانات
ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصلوة والصيام والاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان
فكان هذا الوصف اي ما ذكروا فكان ارجح ووضع الضمان في المعصوم اي اسقاط الضمان عمن
اتلف مالا معصوما امر جائز في الشرع مثل العادل يتلف مال الباغي فانه مال محترم معصوم لا
يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز اغتنامه وتمليكه لاحد وفي النفوس كاتلاف الباغي اموالنا
ونفوسنا في حالة المنعة وهو اظهر والفضل على المتعدي اي ايجاب الفضل غير مشروع فانا لم
نجد تعديا اوجب زيادة على المثل بتعذير الاعذار في الدنيا والآخرة فثبت ان ما ذكرنا في نفي
الزيادة عن المتعدي اثبت مما ذكروا وهذا اي عدم ايجاب الفضل لان الفضل وان قل فانه
اي ايجابه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشرع
فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة يعني بدون جناية من العبد اذ لم يوجد من المتعدي
في مقابلة الفضل الواجب عليه تعد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب الشرع باطل وقد
نطقت ان قوله بدون واسطة فعل العبد غير محتاج اليه لانه يوهم ان نسبة الجور بواسطة فعل العبد
اليه جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا يجوز بحال وما يضاف الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء
بواسطة فعل العبد ليس بجور وعبارة التقويم تؤيد ذلك فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما يثبت
من حكم الله تعالى بغير واسطة وحكم الله تعالى مصون عن الجور الا انه ذكر في نسخ من شرح اصول الفقه
واظنها للشيخ ان اضافة الحكم الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشيئة
دون الرضا والامر به فعلى هذا يكون ذكره مفيدا او محتاجا اليه وان لا يقصر اي عدم وجوب الضمان
وسقوطه مضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل الواجب في هذا الموضع فانا نعلم انه قد وجب
على ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكنا عجزنا عن معرفته
فسقط ذلك للعجز وذلك اي عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز شائع حسن كسقوط وجوب
المثل عند العجز في ضمان العدوان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم والصلوة ولان الوصف
وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فائت اصلا بلا بدل اذ لا يبقى للمتلف حق فيه في الدنيا
ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان ابطالا اصلا والاصل وهو حق المظلوم وان عظم بالنسبة
الى الوصف فائت على تقدير عدم ايجاب الضمان الى الضمان في دار الجزاء فكان تعدم ايجابه تاخيرا
لا ابطالا والتاخير اهون من الابطال في الضرر فكان اولى مع ان تاخير الحق بالعذر امر مشروع
بقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وتاخير الحقوق الى دار الآخرة اصل فانها دار
الجزاء على الحقيقة وهذا اي اشتراط المماثلة في سائر الاحكام كذلك اي مثل اشتراطها ههنا او اشتراطها
ههنا مثل اشتراطها في عامة الاحكام يعني ما اعتبرناه من رعاية شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل هو

حينئذ نح م

على المتعدي م

ههنا م

الظلم م

ثابت في عامة الاحكام التي تتعلق بالضمان فاما ضمان الغصب فباب خاص لانه ثابت بخلاف
القياس للحاجة مختصا بالغصب على ما عرف بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الاول فكان
الاول ارجح واما اعتبارهم ضمان المنافع بضمان القيمة عند الحيض فليس بصحيح لانه لا يلزم من
ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة
فان لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما يوصل اليها باتفاق الحال
وهي الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك يبتني على الوسع قلنا يتقدر بقدر
الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التحرز عنه فاما ههنا فالتفاوت
في اصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على ابراء الذمة اذا رجع فانه يضمن النقد
وله فضل على الدين لانا نقول انه اتلف على المشهود عليه دينا يتعين بالقبض فيضمن دينا
يتعين بالقبض فليس فيه ايجاب فضل واما ما اعتبروا من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا
لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم نوجب الضمان سقط حق المظلوم
لا بفعل مضاف الينا وعند ايجاب الضمان سقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف الينا
وهو انا نلزمه اداء ذلك بطريق الحكم به عليه ومراعاة الوصف بالوجوب كمراعاة الاصل الا
ترى ان في القصاص الذي ينبني على المساواة التفاوت في الوصف يمنع جريان القصاص
كاليد الصحيحة مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على الوصف
فعرفنا ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الائمة فوقه واما الثالث وهو كثرة الاصول
يعني الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي
لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسألة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم و
مسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح
عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان
كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور
هو صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة
تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من جهة اخرى غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على
الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح فهو اي الوجه الثالث من الترجيح
من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن يحدث
بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس
بتلك الصفة فثبت بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح
الاصول على اصل وهذا اي الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات
من هذا الباب اي باب الترجيح قال شمس الائمة وثمرة نوع من هذه الانواع اذا قرنته في
مثله الا وتبين بها امكان تقريب النوعين الآخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام
الثلثة راجعة الى نوع واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتتعدد
باعتبار الجهات فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر م

في الوجوب نح

لا يترجح

الجمهور

الى الاصل وذكر في بعض فوائد هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني
احد الترجيحين من نوع هذا الوصف وفي هذا القسم احدهما نظاير ولا يكون هذا ترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وهنا كل فيه القياس واحد و
المعنى واحد الا ان اصوله كثيرة فوقه واما الرابع فهو العكس اختلف في الترجيح بالعكس فعند
بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشىء اصلا فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذى جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وزيادة
تعلقه فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذى
ليس بشىء كالاول والثانى ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من
الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال وهو ينعكس بالمس
فى المسح اى بنعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف المسح كما في اغتسال الجنب
والحائض فانه يسن فيه التكرار وكذا فى كل ما يفعل تطهيرا فانه يسن فيه التكرار ايضا وكذلك اى و
مثل قولنا فيما اذا ملك الوصيد اخاه او اختيه ان قرابة الاخوة محرمة للنكاح الذى هو استدلال
فتوجب العتق كقرابة الولادة احترز عن اصحاب الشافعى فعندهم قرابة تجوز وضع زكوة احدهما
في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بنى الاعمام لان ما قلنا ينعكس فى بنى الاعمام فان قرابتهم لما
لم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان الوصف الذى ذكروا وهو جواز
وضع الزكوة قد انعدم فى الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا
يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك اى وكقولنا فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره
اذا باع طعاما بطعام بعينه لا يشترط القبض في المجلس عندنا لانه اى لان كل واحد من البدلين
مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب وقال الشافعى يشترط القبض في المجلس
لان البدلين مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما
بالآخر كالذهب والفضة ثم ما ذكرنا اولى لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم لانه
اى كل واحد منهما دين بدين قد عدمت العينية فى هذين العقدين فعدم الحكم المرتب
عليها وهو عدم اشتراط التقابض وذلك لان الاصل فى الصرف النقود وهى لا تتعين فى
العقود فكان دينا بدين وكذا السلم فيه دين وراس المال الغالب النقود ايضا فكان
دينا بدين فشرط فيهما القبض فثبت ان ما ذكرنا منعكس وما لا ينعكس تعليله اى تعليل الخصم
لان بيع السلم لم يشتمل اموال الربوا اى لم تقتصر عليها ان جاز حمل الشمول على الاقتصار
بمعنى كما يكون السلم فى مال الربوا بان اسلم دراهم فى حنطة يكون فى غيره بان يكون راس المال ثوبا
او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان اسلم ثوبا فى عددى متقارب
وعبارة التقويم اوضح من عبارة الكتاب وهى وعلتهم لا توجب العدم لعدمها فان القبض
شرط فى باب السلم وان لم تشتمل على اموال الربوا فمع ذلك امتنع كونه غير مشتمل على اموال الربوا
اوجب فيه القبض للاحتراز عن الدين بالدين فثبت ان ما ذكروا غير منعكس لبقاء الحكم
عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا فهو مطرد وما ذكرتم ليس بمطرد فان

نوبا م

بيع الآمن فضة باناء من فضة او ذهب يوجب القبض فى المجلس وان كانا عينين وكذا الولى ان راس
المال يشترط قبضه فى المجلس فكان ما قلنا اولى قلنا الاصل فى الصرف والسلم ورودهما على الدين
بالدين وربما يقع لها عين بدين ويتعلق على عادة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم
الصرف والسلم مقام الدين بالدين وتعلق وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس ووجب القبض
بهما سواء وردا على دين بدين او عين بدين او عين بعين لان الكلام حكم الدين تقديرا وهذا لان الشىء
اذا اقيم مقام شىء فالمنظور معنى لا المعنى الذى اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء
والسفر لما اقيم مقام المشقة لم يلتفت بعد الى حقيقة الحدث والمشقة فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا
موافق للنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد اى قبضا بقبض وفى بعض الروايات
قبضا بقبض وقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وما ذكرتم
مخالف للنص فكان مردودا قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله يدا بيد عينا بعين بعد ثبوت مقال
بما ليس بشىء بيع يدا بيد وهذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هى آلة القبض و
كذا القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعتبر باليد والقبض عنه فيحمل عليه لئلا يزيد على كتاب الله
وهو قوله احل الله البيع وحرم الربوا وقوله الا ان تكون تجارة عن تراض حكم شرطا ليس فيه لان الزيادة
النسخ كذا فى الاسرار ولا يقال قد زدتم اشتراط العينية على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالى بالكالى
فيزيد والقبض بهذا النص ايضا لانا نقول قد انضم الاجماع وقبول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزيادة
به على كتاب الله ولم يوجد ذلك فى خبر القبض فافترقا قوله واما القسم الثالث بمعنى من اقسام
اول الباب وهو بيان المخلص فى تعارض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تعارضا احتاج الى ترجيح
احدهما على الآخر دفعا للتعارض احدهما فى الذات اى بمعنى راجع الى الذات والثانى فى الحال اى
بوصف فى الذات على مضادة الوجه الاول اى على ما فى القسم اذ لو كان على موافقته
لا يحتاج الى الترجيح ثانيا احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فيقع ما وقع الترجيح
بمعنى فى الذات لا يتغير لما حدث بمعنى فى حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ
بما حدث من اجتهاد آخر بعده واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لم يحتمل
يتغير الحكم بعد ذلك بشهادة عدلين للآخر كذا ذكر شمس الائمة ولان الذات اسبق على حال تبعها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات
نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال او بالذات يتعلقان بشىء واحد كان مسلم البثيب
ذكروه بالكفر وهى راجع الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى الحال الصوم
ايضا ولان الحال قائمة بالذات بيان الوجه الثانى اى الحال قائمة بغيرها وما هو قائم بغيره له حكم العدم
في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت اى موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات
موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعدما صار الدليل راجحا باعتبار الذات
لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه ما هو تبع لغيره والتبع
لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وبابطاله قد يرد عليه ايضا ان بيع الشىء لا يصلح مبطلا لذلك
لذلك الشىء ولكنه يصلح مبطلا لشىء آخر والجواب مثل الاول وهذا عندنا اى هذا النوع من الترجيح
مذهبنا والشافعى وان كان لا يخالفنا فى هذا الاصل ولكن خفى عليه هذا الاصل فى بعض المسائل وهو

لا يخالفا

معذور لو زلت القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفاء كان معذورا وانما المأخوذ عليه الخطأ في موضع الظهور والمصيب مأجور اجرين كذا الدليل ماجور يعني ومن اصاب الحق في مواضع تزل فيها اقدام الخواطر فهو مأجور اراد به ابا حنيفة واصحابه فانهم امعنوا في طلب الحق فاصابوا حقيقة الصبح فلم تزل اقدامهم عن الصواب وبيانه اي بيان رجحان الترجيح بالذات على الترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاور في الصلب والعم مجاور ابيه والعم راجح بحاله وهو هي زيادة القرب لانه متصل بواسطة واحدة وهو الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة لاب وام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والخال الثلث للخال لان العمة راجحة في ذات القرابة اذ لانها الى الميت بالاب والخال راجح بحاله وهي الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة متصلة بابيه من جانب واحد لاستوائهما في الذات اي ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة فيترجح اي الاول بالحال وهي زيادة الاتصال لاحدهما وان ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان قرابتهما واحدة وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر معنى مرجح لغيره وهو زيادة الاتصال بجدته فكان الاول اولى بالعصوبة ومثله اي ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا والجد وان علا اولى من العم وبنت العم وان سفلت اولى بالثلثين من الخال والخالة للرجحان في ذات القرابة والعمة لاب وام اولى من العمة لاب او ام وان استويا في الذات للرجحان في الحال وفرع على هذا في

وعلى هذا اي على ان الترجيح اقوى من الترجيح بالحال عند تعارض الترجيحين قال اصحابنا في مسائل صنع الغاصب بانه احدث في المغصوب صنعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين به في الخياطة بدل عن قوله في مسائل صنع الغاصب مع تكرار العامل وتفسير له اي بان غصب ثوبا فقطعه قميصا وخاطه والصياغة بان غصب نقرة فصاغها حليا او صنع به اداة والطبخ والشي بان غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها وشواها ونحوها بان غصب ساجة او آجرا فادخلها في بنائه او حديدا فضرب به سيفا او صفرا فضرب به آنية انه ينقطع حق المالك يعني من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا وهذا الجواب في مسألة الصياغة على قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة فلا ينقطع بالصياغة حق المالك من العين لما نبين وذلك لان الوصف الحادث في المغصوب بصنع الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب منه لا يأخذ العين الا ويعطيه ما زاد الصنع فيها من الخياطة والشي والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما في الشي والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخياطة ونحوها الا بنقضها والنقض ابطال لحق الغاصب وصنعة محترمة لا يجوز الابطال عليه لحق المغصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالآخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنع قائم لانها موجودة من كل وجه بقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا القيام بالذات الذي يكون للعين لان المراد بالصنع اثرها لا بد له من القيام بمحل ولا نعتقد صدقها الى صاحب العين لانه لم يحدث

في الثوب شيئا والثوب ليس بعلة ايضا لصيرورته مخيطا فثبت انه مضاف الى فعل الغاصب لا غير وكانه احترازا عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من ملكه وعما اذا هبت الريح بحنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها او القتها في ارض الغاصب فنبتت حيث لم ينقطع به حق المالك لان صيرورتها دقيقا وزرعا لم تكن بفعل احد وفعل الطاحونة والريح لا يصلح للاضافة اليه بحيث تضاف الى الحنطة فتصير ملكا لصاحب الحنطة اليه اشير في الاسرار وحق المالك في المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قائم من وجه وهالك من وجه وذلك لان حقه في الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه وبعض المنافع الفائتة به زالت بالقطع وحدثت بالخياطة ما لم يكن وكذا احدثت بفعل الشي صفة النضج وهي متقومة لانها تزيد في قيمة اللحم واللحم يصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجه اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما اكل اليه وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق التركة في هذه الصورة وتضمين كل القيمة وهي من ذلك الوجه اي الوجه الذي صارت هالكة به تضاف الى صنع الغاصب لان الصنع متى اوجب تغير المحل منه جميع الوجوه يصير وجوده مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او طحنها او بيضا فحضنها تحت دجاجة حتى افرخت فانه ينقطع حق المالك كذلك اذا تغير من وجه دون وجه يصير الوجود في حق المالك مضافا الى الفعل من وجه وقد بينا ان الثوب بعد القطع صار هالكا من وجه صورة ومعنى فمن ذلك الوجه يصير مضافا الى فعل الغاصب وجودا والصنع من كل وجه وجدت بفعله وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود معنى راجح الى الذات في الصنع باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه دون وجود الثوب من وجه مضاف الصنع الى الصانع هي غير مضافة اليه كذا في شرح التقويم ولا يلزم على هذا ما اذا صبغ الثوب احمر او اصفر او قطع قباء ولم يخط او ذبح شاة وسلخها وارّبها ولم يشوها حيث لم ينقطع في هذه الصورة حق المالك مع وجود صنع الغاصب وتغير المغصوب بها لانا نقول ان كان حق الغاصب في صورة الصبغ قائما من كل وجه فحق المالك في الثوب قائم من كل وجه ايضا لانه لم يتبدل الاسم والهيئة ولا المعاني فان الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس ما اعتادوا الانتفاع به الا لجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما من كل وجه ترجح الاصل على الوصف وفي خرق الثوب وذبح الشاة بدون الخياطة والشي وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل به حق المالك لكنه مخير ان شاء مال الى جهة الهلاك فضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فيأخذ الثوب ويضمنه النقصان ولا يلزم عليه ايضا مسألة الصياغة على قول ابي حنيفة فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان له ان يأخذ العين من غير ان يضمن الغاصب شيئا لان الصنع هناك قائم من وجه دون وجه اذ هي قائمة صورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها في اموال الربا فصار الصنع والاصل سواء فيترجح الاصل على الوصف بخلاف الصفر او الحديد فانه تخرج بالصنع من ان يكون مال الربا فانه يباع بعد الصنع عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا وقال الشافعي صاحب الاصل راجح على صاحب الصنع لان الصنع قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لانها وصف والاوصاف اتباع لموصوفاتها والجواب ما قلنا ان البقاء حالة بعد الوجود فاذا تعارضا اي الترجيح بالوجود والترجيح بالحال كان

الوجود أحق من البقاء ثم كون الشيء تابعا ووصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فإن حق الإنسان محترم في الشيء كما أن حقه في الأصل محترم فأما هلاك الشيء فيبطل للحق فيه كان الشيء هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس بمتحقق فلا تعارض ضعيفا فيتحقق تعارض من كل وجه سواء كان تابعا أو أصلا بنفسه فلهذا رجحنا حق الغاصب **قوله** وكذلك أي وكما قلنا في صبغ الغاصب قلنا على هذا الأصل في كذا إذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا أي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض الذي لم توجد فيه أو تعارض وجود العزيمة وعدمها في البعض فإن وجودها يقتضي الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة أي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه أو وجود العزيمة بالكثرة التي هي معنى راجع إلى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي البعض الذي لم يوجد العزيمة فيه فحكم بالفساد احتياطا في العبادات فإنه إذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في الحال لأن الفساد من الأحوال والجواب عما قال الشافعي أن الترجيح بالفساد يؤدي إلى نسخ الذات بالحال فإن اعتبار الكثرة يقتضي الجواز وترجيح الفساد يبطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ الذات بالحال وهو غير جائز لما مر والانفصال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لأن الكثرة والقلة من أوصاف الذات لأنا نقول الكثرة تحصل بانضمام الأجزاء وهو معنى راجع إلى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الأول أولى وعلى هذا أي على هذا الأصل الذي قلنا فإن قرضت لم ألف ضمها إلى الألف الأول وهي الألف المملوكة دون غير السالمة لأنها أقرب لأن الغير إلى الحول بعض قد يستحق عليه الضم مع المجانسة وقد تعارض هذا المعنى في الألفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب إلى الحول لأنه يرجع إلى الاحتياط في حق الله تعالى كعروض التجارة تقوم بما هو الأنفع للفقراء احتياطا فإن تصرف في نصف الإبل في الغاصب الربح إلى أصله وإن بعد أصله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بأنه يضم إلى الألف الأخرى باعتبار القرب إلى الوجوب لأن التبعية معنى يرجع إلى الذات المستفاد فإن كون الشيء متفرعا من الشيء معنى يرجع إلى ذاته لأنه ذاته جزء منه والقرب إلى الحول حال زائد فيه فكان الترجيح بمعنى راجع إلى الذات أحق من الترجيح بالحال وهذا كعروض التجارة إذا كانت تشترى بأحد النقدين تقوم في حكم الزكوة به وإن كان التقويم بالنقد الآخر أنفع لحصول ذاتها به ثم استوضح محمد رحمه الله في الجامع هذا الكلام فقال لو كان بالغنم جارية تساوي ألف درهم فزادت زيادة منفصلة حتى صارت تساوي ألفين فلو قلنا بضم الزيادة إلى المال الآخر إذا كانت أقرب إلى الحول لأدى إلى أمر قبيح وهو أن يزكى أصل الجارية باعتبار حول ووصفها باعتبار حول آخر فلهذا يضم المتولد إلى ما تولد منه كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة يكون أصلا لغيرهما في الغروع كما إذا أحرم مكي بعمرة وطاف لها شوطا ثم أحرم بالحج يرفض إحرام العمرة عند أبي يوسف ومحمد لأن العمرة أيسر قضاء وأقل أعمالا ويرفض إحرام الحج عند أبي حنيفة لأن العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من أركانها بخلاف الحج وما قالاه ترجيح بالحال وأما الرابع يعني من أقسام أول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح فترجيح القياس بقياس آخر وقد مر الكلام فيه وما يجري مجراه مثل ترجيح أحد القياسين بالخبر لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع المعارضة باعتبار المماثلة ومثل ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص على ما قلنا في أول الباب أن الترجيح لا يقوم

قوله

والبعض م

ضمها

الغنم م

قوله م

الأشباه

بما يصلح حجة بانفراده والثاني من الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الأشباه وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه من وجه واحد وبالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأول شبه من وجهين أو من وجوه وهو صحيح عند عامة أصحاب الشافعي ونقل صاحب القواطع عن الشافعي أنه قال في كتاب أدب القاضي أن الشيء إذا أشبه أصلين ينظر إن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقته بالذي أشبه في خصلتين وهذا تنصيص على ترجيح إحدى العلتين بكثرة الشبه وهذا لأن القياس لم يجعل حجة إلا لإفادة غلبة الظن ولا شك أن الظن يزداد قوة عند كثرة الأشباه كما يزداد عند كثرة الأصول وهذا باطل عندنا لأن الأشباه أوصاف وأحكام تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والأخبار ولا فرق بين أوصاف تستنبط من أصل أو أصول ولو كانت شتى لم توجب ترجيحا فكذا هذا وهذا بخلاف كثرة الأصول فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فأما هاهنا فالأصل واحد والأوصاف متعددة لأن كل شبه وصف على حدة يصلح الجمع بين الأصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة قال الغزالي ترجيح العلة بكثرة شبهها بأصلها على التي هي أقل شبها بأصلها ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي يتعلق به الحكم موجبا للحكم ومن رأى ذلك موجبا فغايته أن يكون كعلة أخرى ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة لأن الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله إليه كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والإجماع على الثابت بأحدها بعض الأصول والثالث من الترجيحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح الشافعي التعليل بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالكيل والجنس لأن وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول إلا الكثير فكان الأول أولى لأن المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه أعم كان أوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لأن الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخصم الخاص يقضي على العام أي يترجح على العام فكيف صار العام أحق من الذي هو فرع هو راجع إلى العام والضمير المجرور راجع إلى الذي يعني كيف صار العام في الفرع أحق من الخاص الذي هو أي العام دونه في الدرجة ويؤيده عبارة شمس الأئمة وعنده الخاص يقضي على العام كيف يقول في العلل إن ما يكون أعم فهو يترجح على ما يكون أخص أو يقال معناه كيف صار العام من الوصف أحق أي أقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه ولأن التعدي غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل بمنزلة الصحة بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الأثرية أن كثيرا من أصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم أبو إسحاق الإسفرائني ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية لعمومها على القاصرة قال الغزالي ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لأن كثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلة بل يتقدح أن تعلل القاصرة أوفق للنص وآمن من الزلل فكانت أولى وعندنا صار الوصف علة بمعناه وهو التأثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل العموم صورة ولا اعتبار لها في العلل والرابع من الترجيحات

وتشبيهه م

من أصول م

حجة م

يترجح

أصحابه م

موقوف عليه

لا يفسد

الفاسد في الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحابنا الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم فالوا علته ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثبات الحكم على شي آخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصول والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في اثبات الحكم فكذا العلة ولم يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا في هذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبارا للذات في ما بلغ الحال فاما ههنا فلا اعتبار للصورة اذ العلة صارت علة بمعناها لا بصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيح والفاسد بحيث لا يكاد ينضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يكفل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيغني عن الاشتغال بتفاصيلها النافعة

باب وجوه دفع العلل الطردية

الاوصاف الطردية نوعان نوع منها اوصاف فاسدة في ذاتها لخلوها عن التاثير والملائمة ونوع منها اوصاف صحيحة في نفسها لكونها ملائمة ومؤثرة الا ان اهل الطرد تمسكوا باطرادها لا بتاثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الاوصاف الطردية وهو القسم الثاني من هذا الباب اي هذا الباب هو القسم الثاني من باب دفع العلل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضروب من الدفع وقد فرغ من باب وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع في بيان القسم الثاني من ذلك الباب لانه يرفع الخلاف اي بما اوجبه علة المستدل لا عن الحكم المقصود فهو احق بالتقديم يعني لما كان هذا النوع من الاعتراض لا يرفع الخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق في حصول المقصود اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه ثم الحجة على الخصم ما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافق الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة وانما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي انه قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وقيل في تعريفه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه فهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيتمكن السائل من دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فيلتزم السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم فيتبين ان ذكر ما اخذ مسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى آخر الفصل من امثلة القسم الثاني واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم

الحاجة انما تحيي الاحكام لكثرتها وتنوعها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم منه جملتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك فان اي القول بموجب العلة يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة يعني لما رأوا ان الاشتغال بالطرد لم تغن عنهم شيئا اعرضوا عنه وذكروا بعد المناظرة اوصافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن رده بهذا النوع من الاعتراض او معناه انهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين ليتبين انه ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التاثير للوصف بعدما صار منقطعا فكان الوجه الاول اولى وذلك اي القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل فيما نجاوزه اي تجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الراس الذي هو سنة بالاجماع تثليث في زيادة وذلك في غير المحل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس بمانع من التثليث اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكرنا واذا كان اي الامر كذلك اي كما ذكرنا ان اتحاد المحل ليس مقتضى التثليث فقد ضم الماسح الى الفرض امثاله فكان هذا الضم تثليثا وزيادة اذ التثليث ضم المثلين الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر فان عبر اي المستدل العبارة بطريق الحماية فقال وجب ان يسن تكراره اي اردف بالتثليث التكرار الذي هو مقتضى لاتحاد المحل لا محالة او بطريق الاشتغال من حكم الى حكم فانه صحيح يعني هذا الوصف كما اقتضى التثليث اقتضى التكرار ايضا فيثبت به هذا الحكم لم يسلم حقيقة التكرار في الاصل وهو الغسل فنقول لا نسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله اي تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطالته في محله مثل اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكريره لان النص الذي يوجبه لا يقتضي التكرار ولكنه يقتضي الكمال فيكون في الاطالة امتثال به لكن الفرض لما استغرق في الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكمالا في غير محل الفرض اضطررنا الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه في محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الراس لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار وقوله في مسح الراس بدل من ههنا قال القاضي الامام التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل لانه في غير محله لا يكون اكمالا وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير ماء جديد لانه يحصل بالاستيعاب بكمال الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا او طهورا يستعمل في محل الغرض لان الراس كله محل المسح والبلل طهور ما لم يستوعب العضو كالماء في الغسل يبقى طهورا الى آخر العضو مع حكم الاستعمال فيزداد بالامتداد طهارة قدر الفرض الذي لو اقتصر عليه اجزاه بطهارة مثلها بما مثل محل الاصل في محل مثل محل الاصل فيلتحق بالغسل اذا ثلث فيكون الزيادة بما طهور كالماء في الغسل بعد التثليث وتظهر بهذا اي بما ذكرنا من القول بالموجب والممانعة فقه المسئلة فان المعلل يضطر الى الرجوع الى طلب التاثير لوصف الركنية في التكرار والى التاثير في وصف المسح الذي هو معتمد خصمه فيتبين حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة ويقع به ان لا يسن ايضا فلا يكون

ولا اثر لها اي للركنية في التكميل لا محالة يعني ليس التكميل مختصا بالركنية

هذا الوصف منعكس الا ترى ان مسح الراس شارك مسح الخف في الاستيعاب بشئ مع سنية الاستيعاب
في مسح الخف بالمد الى الساق التي هي تحت نهاية الغسل كما يسن في مسح الراس وسوى اي مسح الخف
رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز فكان افضل ولو كان ركنا لا يتادى
الوضوء بدونه كمسح الراس وكذلك اي وكمسح الخف المضمضة في انها ليست بركن وقد شرع التكميل
فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظائف الوضوء اركانها ورخصها وسننها سواء في معنى
التكميل لا اختصاص للركنية به فاما المسح فقد ظهر بما شرح اي التخفيف وثبت اختصاص التخفيف
به وهو معنى قوله لا محالة فكان منعكسا لانه لا يؤدى الى تطهير معقول يعني انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح
لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل فلما كان كذلك
اي كان المسح كما بينا انه لا يؤدى الى تطهير غير معقول يعني لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لا حقيقية كانت
الاطالة فيه سنة ليزداد به الطهر حكما مثلا الا ان مع رعاية صفة التخفيف لا التكميل بالتكرار لان التكميل
به شرع فيما عقل معنى التطهير فهو سوا التطهير بتسييل الماء ليكون اقرب الى الطمانينة الغالب كما
في غسل النجاسة العينية من البدن والثوب وهذا كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة
وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بيانا على كذا يتادى ببعض مسح الراس لا
محالة اي بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الربع وذلك اي تادى الفرض بالكل في
الكل الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتادى
بآية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه اي عما ذكر وان الفرض يتادى بالكل والحط
الى الادنى نقصا فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة فانه
لا يقتضي تبعيضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتادى الفرض بمطلق ما يسمى قرآنا والقليل
والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتادى الفرض بالكثير كما يتادى بالقليل والفضل على نصاب
التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف قوله ومن
ذلك اي ومما يمكن ان يقال فيه يوجب العلة لان الوصف فيه والوصفية يوجب التعيين لان تحصيل الوصف
واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرض لتمييز عن غيره بالتعيين لكنه وان اوجب التعيين
لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد المعين وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاحم فان الله تعالى لم يشرع
في شهر رمضان صوما سوى صوم الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق كانه نوى
الصوم المشروع فيه ونية تجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه فيكون الاطلاق
تعيينا اي اصابة للمشروع المعين ولانه اي صوم رمضان لا يجوز عندنا الا بتعيين النية من العبد
ابتداء كما قلتم ذلك التعيين قد وجد من العبد لان اطلاق النية منه تعيين في هذا الصوم لان
التعيين ساقط عنه والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى ان التعيين ساقط عن العبد
لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن اطلاق
النية منه تعيين لكان التعيين مضافا الى العبد ففي هاتين المسئلتين انما امكن للسائل القول
بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما وهو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في الثانية ليس محل النزاع
وانما النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان الاطلاق تعيين قوله ومن ذلك اي ومما يتادى
يتاتى فيه القول بموجب العلة قول الشافعي ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملتزم

وكذا ان يتادى بالبعض بطريق الوجوب

اي التعيين

المسئلة

حاشية تحرم

بأن شرع في نفل قربة الى آخره حتى انه اي القضاء يجب اذا فسد لا باختياره بان شرع في صلوة التطوع بالتيمم
ناسيا الماء في رحله ثم وجده اي الماء في خلال الصلوة او شرع في صوم النفل فحاضت الانثى في حلقه وجب عليها
القضاء عندنا وان لم ينشأ الافساد ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر
شامل لهما وهو الشروع الذي تصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للضمان قيل
قيل اي في حق العبارة فقال بان شرع في نفل قربة لا يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد
كالوضوء قلنا كذا نقول يلزم هذا الموجب ايضا ونقول لا يصح القربة بالشروع المضاف الى عبادة
لا يجب المضي في فاسدها وانما يصح بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف
لان الوصف انما يكون علة للحكم واذا كان لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة
للوجوب وهو انه مما يلزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار
الوصف الذي ذكرنا واذا آل الكلام الى ما قلنا اضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم
وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة وذلك اي مثل قولهم في هذه المسئلة انه اي با شر نفل
قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد الى آخره وصورة المسئلة اذا قتل العبد
خطأ يجب على القاتل قيمته ولا تزاد على دية الحر بل ينقص منها عشرة دراهم عندنا حتى لو كانت قيمته
عشرين الف درهم يجب عشرة آلاف درهم الا عشرة دراهم وعندهم تجب قيمته بالغة ما بلغت قالوا العبد
مال فلا يتقدر بدله بالعشرة كالدابة وغيرها قلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع
وجود وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الآدمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى
على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية واما انتقاص ديته
عن دية الحر بعشرة فسنبينه ان شاء الله تعالى في باب العوارض وهذا كلام حسن اي الزام السائل
ما ذكره المعلل في الحكم بناء على الوصف الذي ذكره واثبات مقصوده بوصف آخر طريق حسن
فان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعض صفاته رديا اي قبيحا مع ان الحسن والقبح متضادان
وله امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه و
بالقبح باعتبار قصر قامته وقبح الكاتب اي حسن باعتبار خطه قبيح باعتبار بنيان الدين وكذا
الصوم المنهي عنه والصلوة المنهي عنها وكذا العبد بين اثنين اذا امر احدهما بفعل ونهاه الآخر
عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانتهائه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه واذا كان كذلك
جاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهو انه يلتزم بالنذر وغير مضمونة بسائر الاوصاف
وهي كونها قربة وكونها مما لا يمضي في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها قوله ومن ذلك اي
ومما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا اسلم مذروعا في جنسه بان اسلم مرويا في مروي فانه لا يجوز
عندنا ويجوز عندهم انه اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كما اذا اسلم مرويا في مروي قلنا بموجبه
فانه بهذا الوصف وهو ان هذا اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف
لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر الا ترى انه لو لم يقبض رأس المال في المجلس او قرنه بهذا العقد شرطا
فاسدا بان اسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد
بمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرما للنسيئة كالوصف الآخر وهو الكيل
فانه لو اسلم حنطة في شعير لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصفي الربوا كذا ههنا فحينئذ يفتقر الى الهلاك

في النوع

والقيمة

المثل

تلتزم

فستبينه

اي الزام

تخريب

الى بيان ان الحسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكن وكذلك اى ومثل قولهم فى هذه المسألة قولهم فى المختلعة الى آخره ونحن نقول معنى اى بموجب هذا التعليل فانه عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطعة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح وبقاء لها بقى ملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق واحترز بقوله نكاح صحيح عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها فى حال عدم المتاركة ليست بمحل للطلاق ففى حال المتاركة التى هى حالة العدة اولى ومن ذلك قولهم فى اشتراط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار تحرير فى تكفير ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه تحريرا فى تكفير يوجب اشتراط الايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله فتحرير رقبة كالدين يسقط بعد قيام الدين فى الذمة يوجب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما اذا ابرأ صاحب الحق من عليه الدين عنه حتى واذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر باعتاق الكافرة كما حصل باعتاق المؤمنة فلم يخرج عن العهدة فتضطر المعلل عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسألة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما لا يحصل به فى كفارة القتل لان المطلق محمول على المقيد وكذلك اى ونحو قولهم فى مسألة الكفارة قولهم فى السرقة يعنى فى ان القطع فى السرقة لا يوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق انها اخذ مال الغير بلا تدين اى بلا اعتقاد اباحة وتأويل فى الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف اخذ الحربى مال المسلم واخذ الباغى مال العادل فانه لا يوجب الضمان لانه اخذ بطريق التدين اذ الحربى يعتقد اباحته والباغى يأخذ بتأويل فيعتبر فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة وانا نقول به اى نسلم ان ما ذكروا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء اى ابراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان فكذلك اى فكالابراء استيفاء الحد عندنا فى اسقاط الضمان فيؤول الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحد هل يوجب الضمان ام لا فيظهر فقه المسألة فى هذه المسائل فقصد المعلل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب اليه من الحكم فالسائل بالقول بالموجب يبين ان ما ذكرت ليس بمأخذ الحكم عندى وان هذا التعليل لا يقدح فيما ذهبت اليه من الحكم ثم اختلف فى انه هل يجب على السائل بعد ما رد المأخذ الذى ذكره المعلل بيان مأخذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولعلمه بعدم التكليف يقول به عنادا او قصدا لاتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه لكان الوجوب افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقيل لا يجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استيفاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بمأخذ نفسه او بمأخذ امامه فكان الظاهر صدقه فيما ادعاه فوجب تصديقه كيف ولو لم يصدق واوجب عليه بيان المأخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يكن فلا فائدة لابدائه المأخذ لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا للكلام نعم من امتنع عن ورود الاعتراض عليه فان قبل القول بالموجب فى هذا القسم وهو ما اذا كان التعليل لابطال مأخذ الخصم يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما سلم ان علة المعلل توجب ما رتب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فيستقيم القول به ممن جوز تخصيص

العلة ولا يستقيم ممن انكره والشيخ المصنف ممن هذه الفرقة فينبغى ان لا يصح منه القول بالموجب فى هذا القسم قلنا لا نسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يشبهه اى انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة التى رام المعلل تصحيحها ببيان المانع المخصص وليس فيما نحن فيه مقصود السائل من القول بالموجب تصحيح علة المعلل بل المقصود منه الجامه واسقاط كلامه لا غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا للكلام معنى فلذلك يصح من الكل

الفصل الثانى

قوله والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وهو الملائمة وتعلق الحكم به وجودا او عدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا والفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة فى الوصف هى عدم تسليم وجود الوصف المذكور فى محل النزاع والممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف هى عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع وجود ذلك الوصف فى محل النزاع وقيل الممانعة فى نفس الوصف هى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الفرع مع تسليم تعلقه به فى الاصل والممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف هى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الاصل اما الاول وهو الممانعة فى نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعى فى كفارة الافطار فى رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغير الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هى متعلقة بالافطار اذ الكفارة جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطء زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا يفسد لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا فى نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما فى الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسألة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب فى الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة ثم قيل ايراد هذا المثال ههنا غير ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واضافه الى وصف آخر وهو الفطر واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة فى الوصف ايضا من حيث ان المعلل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب بالاكل والشرب والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون لنفس الوصف مانعا عن كونه علة فيصح ايراده من هذا الوجه ههنا قوله ومن ذلك اى ومما يختلف فيه ممانعة نفس الوصف قولهم فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها لانا نقول تريدون بالمجازفة ذاتا او وصفا اى تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفهما من الرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوى فى الوصف ساقط الاعتبار فى الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة فى الذات اى تريدون مجازفة فى الذات او يقولون هى مجازفة فى الذات باعتبار صورتها التى بها عرفت تفاحة ام هى مجازفة بالنظر الى المعيار الذى وضع لمعرفة القدر فى الاشياء والصورة صورته راجع الى البيع او الى الذات على تأويل المذكور فلا بد من القول بالمعيار اى بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فانه لو باع قفيز حنطة

الحكم

بل اريد بهما مطلق المجازفة

بغير منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكثر من الآخر في عدد الحبات
والاجزاء فان قيل اي ذكر المحقق انه لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد مطلق المجازفة لم
يسلم له المجازفة مطلقة اي لا نسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان المجازفة
ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد المحقق بدا من ان يجيب المجازفة في المعيار
وهو الكيل فاذا فسرها بها لم نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لانها لا تدخل تحت المعيار
والمجازفة كيلا فيما لا يدخل تحت الكيل لا تتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة بالوصف
فيضطر المحقق بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسألة وهو ان الاصل الحرمة
في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع المطعومات والجنسية شرط والمساواة
في الكيل مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص
لعدم تصور المساواة كيلا فيثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا
الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل حرام وهو الفضل
على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك
المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا
بالاصل وقوله مع ان الكيل متصل بقوله لا يسلم له المجازفة مطلقة يعني لا نسلم ان مطلق المجازفة
مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وبها يقع المخلص عن فضل يحرم ربا
ولا يزول بالمساواة كيلا الا الفضل على الكيل فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمطلق
المجازفة او متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة
بالجنس وهو يقتضي تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات المساواة كيلا مع ان الكيل اي التساوي
بالكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يمتنع الا احترازا عن الفضل
على المعيار فكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى
الشرع فلا يصح قوله ونحو ذلك اي ومما يكون فيه ممانعة الوصف قولهم كذا الولي يملك تزويج
الثيب الصغيرة عندنا كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي لا يملك احد من الاولياء تزويجها
اصلا حتى تبلغ لان الولاية عليها زالت بالثيابة فاذا بلغت تستبد بتزويجها بمشورتها وان كانت
الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها كبيرة كانت او صغيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها
وان كانت صغيرة فان بلغت زوجها السلطان لسقوط الاولياء او باذنه في تزويجها كذا في التهذيب
قالوا هذه ثيب ترجى مشورتها واحترز به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى غالبا فلا تنكح الا
برايها كالثيب البالغة النائمة والمغمى عليها والغائبة لا يقال اللام متعلقة بقوله ونحو ذلك
بل هي عاصية برايه مستحدث اي تريدون بقولكم لا تنكح الا برايها رايا قائما في الحال ام رايا سيحدث
فان اردتم الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها راي قائم في الحال لا في المنع
ولا في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل ذلك بين ان يكون العقد برايها وبدون رايها
ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل فعرفنا انه ليس لها راي قائم وان عنيتم الثاني فلا نسلم وجوده
في الاصل وهو الثيب البالغ لان لها رايا قائما لا مستحدثا ولهذا كان للولي تزويجها بمشورتها
في الحال بالاتفاق فلان لها ان تترك عن نفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة الوصف في الفرع

او الاصل فان قال المعلل لا حاجة الى التفصيل بل اشترط رايها مع الاطلاق قلنا لم نحن نقول
بموجب ما ذكرت فان عندنا لا تنكح الا برايها ايضا لان راي الولي قائم مقام رايها كما في سائر التصرفات
فان قال برايها لا غير يعني لا اريد باطلاق الراي راي الغير بل اريد راي نفسها قائما كان او مستحدثا
انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رايها مرجوا بالافاقة اذ الجنون محتمل
للزوال لا محالة كالصبي لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان الصغيرة بالبلوغ تصير من
اهل الاذن وبلوغها اوان منتظر وليس لافاقة المجنونة اوان منتظر اليه اشير في التهذيب فيظهر
به اي بما قلنا من الممانعة فقه المسألة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الا راي قائم وهو
راي البالغة فاما المعدوم قبل الوجود وهو الراي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون
شرطا مانعا لولاية الولي عن الثبوت او دليلا قاطعا لولايته عنها بعد الثبوت لان ما سيحدث
من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا في الحكم قبل ثبوته في المنع ولا في الاثبات اذ الحكم لا يسبق
علته فكيف يصلح الراي المعدوم مانعا او قاطعا ولو كان الراي المعدوم الذي سيحدث قاطعا
لما ثبتت الولاية على صبي وصبية ورايت بخط شيخي ان في جعل الراي المستحدث غالبا
دليلا على قطع استبداد ولاية الولي مع تمكنهم جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار محجورا بسبب
رايها فالنفي بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشارة الى التحقيق والمذكور في بعض الشروح
ان معناه ان المعدوم وهو الراي المستحدث لا يحتمل ان يكون مانعا عن ثبوت الولاية للجد
فيما اذا مات ابو الثيب الصغيرة وانتقلت الولاية الى الجد او دليلا قاطعا لولاية الولي
فيما اذا ثبت والولي باق وهذا الذي قلنا اي ما ذكرنا من ممانعة الوصف في هذه المسائل امثلة
ممانعة الوصف في الفرع فان في المسألة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل وهو الحد
مسلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المسألة الثانية المجازفة في بيع الصبرة
بالصبرة مسلمة ولكنها في التفاحة بالتفاحة ممنوعة وفي المسألة الثالثة منع رجاء المشورة
عن صحة النكاح مسلم في الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة وقد اي في هذا النوع
وهو ممانعة الوصف قسم آخر وهو ممانعة الوصف في الاصل فانه مسألة التثليث الوصف
وهو قولهم طهارة مسح في الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة الحقيقية
ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يلطخ الملوث بان خرج منه ريح لا يلزمه
المسح ولا يسن ايضا فعلم انه ليس بسنة فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسألة وهو
بيان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعني فقه المسألة يدور على معرفة معنى الغسل الذي تعلق به
التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذي تعلق به التخفيف وهما اي المسح والغسل في اقتضاء التكرار
في طرفي نقيض يعني لا يمكن الجمع بينهما لانهما متناقضان في اقتضاء التكرار فان التكرار في احدهما
وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذي وضع الغسل له فيصلح التكرار
مكملا له وفي الثاني وهو المسح يفسد اي يفسد التكرار حقيقة ويلحقه بالمحظور وهو الغسل
الا ترى ان الغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالآخر في شرعية
التكرار وعبارة شمس الائمة فيضطر المعلل عند هذا المنع الى الرجوع الى حرف المسألة
وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار او التفرقة

يلزم قوله م

بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر على التخفيف واما المبالغة
في الحكم وهو الوجه الثالث من وجوه المبالغة فنقول كذلك يعني لا نسلم ان المسنون في الغسل الوجه
التثليث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
كما في اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة
القران وكذا الركوع والسجود وقد حصل التكميل ههنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو
سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه ولكن التكرار الاسنونية اي متعلق بقوله
لا يسن تثليثه بل يسن تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل المقصود هو التكميل الا
ان الغرض لما استغرق محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكانت شرعية
التكرار سنة ضرورة فرضية الاستيعاب لا لعين التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض
محله معدوم في المسح لان الاستيعاب سنة فيه وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل
فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الراس مرة واحدة قال شمس الائمة التكرار مشروع
لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه وما كان مشروعا لغيره فانما يشرع باعتبار ذلك الغير في
موضع يتحقق الحاجة اليه فاما اذا كان ما يشرع لاجله يحصل بدونه لا يعتبر اعتباره الا ترى انه
لو كرر المسح على ربع الراس او ادنى ما يتناوله الاسم لا يحصل به اكمال السنة ما لم يستوعب جميع الراس
بالمسح فبهذا تبين ان التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا في موضع
يتحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب ركنا في المغسولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار
ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لاكمال المسح بالراس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتاد
فرض المسح به بحال لان ذلك المسح لاكمال السنة في المسح بالراس ولهذا لا يؤخذ للاذنين ماء جديد
عندنا لكن يمسح متقدمهما ومؤخرهما مع الراس والمسح فيهما اقيل من الغسل الا ان كون الاذنين
من الراس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة به
ولا يثبت المحلية فيما يتادى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الاذنين عن المسح بالراس
لهذا ولان المشروع في الاصل وهو الغسل اطالة الغرة بين النكتتين ان الاولى لبيان مشروعية
نفس التكميل في الاصل اي التكميل فيه سنة دون التثليث والثانية لبيان ان ما هو سبب التكميل
ثم فان بالاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة لما قلنا من استغراق الفرض محله قوله ومثل
قولهم في صوم رمضان اي في منع جوازه بمطلق النية انه صوم فرض فلا يصح اداؤه الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة يقال لهم اي للمعللين بعد التعين او قبله اي تريد بوجوب التعيين
وجوبه بعد تعين الصوم او قبله فان قال بعده لم نجد اي هذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد
التعين في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان التعيين بعد التعين ليس بشرط فيه فيكون
هذا ممانعة الحكم في الاصل وان قيل قبله اي قال اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعين الصوم
لم نجد اي لم يكن اي لم نجد هذا التعيين في الفرع وهو صوم رمضان لان التعيين فيه حاصل باصل
الشرع اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا الصوم الواجب فتحقق الممانعة ايضا اي تحقق ممانعة
هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما تحقق في الاصل فان قال لا حاجة الى هذا اي الى
بيان ان التعيين يجب قبل التعين او بعده بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر الى انه قبل

كام — *ولكن* — *التعيين نسخة* — *قال لخ* — *قبله نسخة*

التعين او بعده قلنا لم كذا يعني ندفعه حينئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا
بالتعيين ايضا غير ان اطلاقه اي اطلاق النية مع تاويل الخصم تعيين للصوم او اطلاق الصائم
النية تعيين فيضطر اي الخصم الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل يسقط اشتراطه
بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا يسقط ومثل قولهم في بيع التفاح بالتفاح انه اي هذا
البيع كذا قال له اي للمستدل حرمة مطلقة اي يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة او موقتة اي مغياة
الى غاية وجود التساوي فان قال موقتة اي يثبت به حرمة موقتة لم نجدها في الفرع وهو بيع التفاح
بالتفاح لعدم المخلص اذ ليس للتفاح حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها
تحت الكيل فيكون هذه ممانعة الحكم في الفرع وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل
وهو بيع الصبرة بالصبرة فيكون ممانعة الحكم في الاصل وذلك لان الحرمة متناهية موقتة
الى غاية وهي المساواة في القدر فان البدلين اذا كيلا ولم يظهر فضل في احدهما يعود العقد
الى الجواز عندنا لزوال المعنى المفسد كذا في بعض الشروح فتعين الممانعة اي ممانعة الحكم
على التقديرين فان قال لا حاجة لي الى بيان انها مطلقة او موقتة لا نسلم له ذلك لان الحرمة الموقتة
الى الغاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد ان يكون معلوما متحدا في الاصل
والفرع فيظهر حينئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا
تثبت الا في محل قابل للمفاضلة المحرمة والمساواة ومثل ما قلنا في قولهم ثيب ترجى مشورتها
فلا تنكح كرها يعني قياسا على الثيب البالغة يقال لهم ما معنى الكره اي ما تعني بقولك لا تنكح كرها فلا
بد من ان يقول اريد انها لا تنكح بدون رايها اذ ليس هناك اكراه تخويف فيقال في الاصل وهو البالغة
عدم رايها غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل
لكن الراي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل
لكن الراي في الفرع ويتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية هو الصغر عندنا دون
البكارة وعنده على العكس وتحقيق المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعا في جانب المراة
على اصل الشافعي فان حكمه اثبات الملك عليها وسببه موجب الحرية وهو رقها من وجه و
لهذا اصينت الام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما تحتمل ذلك لمصلحة حاجتها الى قضاء
الشهوة كما يتحمل قطع اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغي ان لا يثبت الجواز
قبله الا انه يجوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قام لنا على ان اجبارها على النكاح جائز خلا
[illegible] للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها بعده وفي حق الثيب التوقيف مفيد فيتوقف
الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبيهما
لتحصيل السكن والازدواج والولد واقتضاء الشهوة وكلها من المصالح وما اثبت من الملك
فلكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح
الى ما هو من المضار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان النكاح مصلحة كان
الاصل فيه التحصيل وهي عاجزة عن التحصيل لصغرها فاقيم الولي مقامها كما في البكر قوله
ومثله قولهم اي مثل قولهم فيما يضي من المسائل قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت دينا مهرا
في الذمة يثبت دينا في الذمة سلما كالمقدر نحو المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة

الذهب

لان لخ — *وسببه موجب ظ / وسببه موجب الجزية* — *والاكلة ايضا بالكسر الحكة صحاح* — *للتوقيف لخ*

فيقال لم أثبتّ دينا في الذمة معلوما بوصف اثبات للسبب اي بسبب وصف او بسبب قيمته
او بي صلة معلوما او زائدة اي يثبت دينا في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة فان
قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه لم نسلّم لم ذلك في الفرع وهو السلم دون الاصل وهو المهر يعني لا
نسلم ان الحيوان يصير معلوما بوصفه ~~نسلم لم ذلك الفرع~~ بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا
الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المساهلة دون المضايقة
فلا يؤدي مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة فيحترز فيه
عن مثل هذه الجهالة لافضائها الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم المقصودين في
البيع وفي تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان الشيخ جعل ثبوت الحيوان دينا مهرا او صلة العتاق
والتعدي اصلا وكان ينبغي ان يجعل النكاح اصل القياس ليستقيم هذا الكلام كما جعل القاضي
الامام في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيلحق به الحيوان دينا قياسا على النكاح والخلع
الا انه حكم السلم لما كان مستفادا من المهر عند الخصم اذ الحكم يثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه
وان قال بقيمته اي يصير معلوما بقيمته لم نسلّم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت
في المالية تفاوتا فاحشا فلا تصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما حقق الفرع لان في الاصل وهو
المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف
ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاها بالقيمة تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى فثبت انه يصير معلوما بالقيمة
ثم فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار
للقيمة في باب السلم اصلا ولهذا لا يجب تسليم الحيوان عينه في السلم ولا يجوز اداء القيمة وربما يتحقق
نحو اظهار للشيخ بهذه العبارة فيقال لم يثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف
القيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة فان قال معلوم الوصف
فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة
فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز عقد السلم وان قال لا حاجة الى هذا اي
الى تعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة قلنا بل اليه اي الى التعيين حاجة لاجل بيان استواء
الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد في التسوية بين الفرع والاصل في طريق الثبوت
ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالآخر ولا يصح ما لم يثبت انهما لطريق ولا طريق لثبوت
ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة وهما مختلفان اي لم يوجد
الاتحاد في ثبوت الاصل والفرع مختلفان في الثبوت لان احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في
الثبوت لانه يثبت دينا في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد والشاة والفرس من غير ذكر وصف
والثاني وهو السلم لا يحتمله اي لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف فان اعلام السلم فيه عند العقد
على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق به ذوات الامثال
في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان واذا كان كذلك لا يكون اعتبار احدهما
بالآخر وقوله عندنا متعلق بالمجموع اي الاختلاف بين المهر والسلم في ان المهر يحتمل جهالة الوصف
والسلم لا يحتمل مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لان المهر لا يحتمل جهالة الوصف ايضا كما
في السلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده لا المسمى كما لو تزوجها على دابة

اي ثبت

فيلتحق به

بالقيمة

يلتحق بذوات

فيصح اعتبار احدهما بالآخر على اصله لتماثلهما الا ان هذا اسند لا يبقى مختلف فيه فلا يصح
ملزما على الخصم وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلل بدا من الرجوع الى فقه المسألة وهو ان
ان الحيوان لا يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن سائر اجناس الحيوانات
ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر الانواع واذا قال جيد وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر اشكاله
واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فيسقط اعتبارها كما في الثياب فان الثوب
وان استقصي في وصفه يبقى بين الامثال الا جهالة تحت الوصف يظهر بجهالة حتى لو استهلك احد تلك
الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل الآخر ثوبا هو مثله في السلم وكذا فيما نحن فيه من الحيوان ونحن
نقول انما يثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا انتفت الجهالة عن المسلم فيه والتحق
الملحق ببيانه هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فمتى بقي بعد ذكر هذه الاشياء تفاوت فاحش لم يكن
ذكرها معتبرا لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه المثابة فانا نرى بعيرين متساويين في الهيئة
في الجهة والسن والسمن في اللون بينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا العبيد والافراس فتبقى الجهالة فيه
بعد ذكر هذه الاشياء فيمتنع جواز السلم كما في اللآلي والجواهر بخلاف الثياب اذا وصفناها
التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد وهو يصنع بآلة ومتى اتحدت الآلة والصانع يتحد
المصنوع في الوصف فاما ما يحدثه باحداث الله تعالى فيتفاوت من غير آلة ومما الى الشرع الاسرار
ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب الثمن انهما
مالان لو قوبل كل واحد منهما بالآخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كما لو باع ثمنا
بثمن لان عندنا اللام متعلقة بمحذوف اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن
بالثمن لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين لا انه صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين
في الاثمان لا يحصل ما لم تقبض فشرط القبض فيها لحصول التعيين لا لعينه وههنا التعيين حصل
بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض فيرجع المعلل الا بالضرورة الى فقه المسألة وهو
بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لانه صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة
في القدر ومثل قولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يجب فيها الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة
عندنا وعند زفر والشافعي عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم
عندنا الا ان الشيخ وضع المسألة في الاب ليترتب عليه خلاف الشافعي قالوا العتق اي عتق الاب فيها
كالميراث اي العتيق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كميراثه في انه لا يقع عن الكفارة
اذا نوى فيقال لهم ما حكم العلة وهي قولهم العتيق ابن فان قال اي المعلل وجب ان لا يجزي
شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع عن الابوة لا عن الكفارة كالمحلوف بعتقه قيل له ما لا يجزي
اي اي شيء لا يجزي عنه الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتيق والاب فان عنيت ان العتق لا
يجزي او الاب او كلاهما لا يجزي ثم نحن نقول بذلك ايضا فانه قال يجب انه لا يجزي عتقه عن
الكفارة قلنا به اي بان عتقه لا يجزي عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة بالعتق اذ هي مما
يتأدى بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل نتأدى بالاعتاق
وان قال وجب ان لا يجزي اعتاقه له اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة لم يوجد اي الاعتاق
في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا فكان هذا ممانعة

وان استقصي

في الهيئة

وصفت

لا لذاته وههنا التعيين

عن عهدة التكفير

العتيق فتحقق

الحكم في الفرع ايضا فنظير به اي بما ذكرنا في هذه المسئلة وهو ان الشرا عند الخصم ليس باعتاق حقيقة
لانه لاثبات الملك والاعتاق ازالته فيستحيل ان يكون ما هو مثبت للحكم مزيلا له وانما المؤثر
في العتق هو القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له اذ لا تاثير له في ايجاب العتق بحال ثم العتق لما
لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر البير سمي قاتلا لانه هو باشر
الشرط واذا لم يكن الشرا اعتاقا وكان العتق مستحقا الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا يتادى
به الكفارة اذ لا بد لها من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه ينوي به
الكفارة وعندنا شرا القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى القرابة
والملك جميعا لان العتق صلة وللقرابة تاثير في ايجاب الصلات بالاخلاق وكذا الملك مؤثر في ايجاب
الصلة حتى وجبت الزكوة باعتبار الملك صلة للفقرا واستحق العبد على مالكه النفقة صلة للملك
ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا كما عرف وهو الملك ههنا والشرا هو
الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشرا بواسطته فينقلب الشرا اعتاقا بواسطة
الملك وقد اقترنت به النية بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك شرط لا اثر
له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترن به الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز
ايضا كذا في المبسوط **قوله** واما صلاح الوصف فما سبق ذكره يعني في باب ركن القياس ان الوصف
بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التاثير فكل وصف لم يظهر
اثره متعناه من ان يكون دليلا وحجة وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية
فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون السراية
لا يقضي القاضي بالقصاص ما لم تشهد وان الجراحة سرت كذا ههنا وهذا هو القسم الثاني من اقسام
الممانعة فان قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة لي الى بيان الاثر
نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يقطع الاحتجاج
به عليه فتمثل كافر في الكاف زائدة مثلها في قوله تعالى ليس كمثله شي اي على مثال كافر قام بينة كفارا
على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن للمدعي ان يقول ان البينة حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج
على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول قال الشيخ في شرح التقويم وهذا لان الوصف كلام المتكلم
وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعي ان كلامه
موجب للحكم على الغير من غير معنى يعقل فانه درجة الانبياء عليهم السلام فتبين بما اشار اليه الشيخ ان
المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم
صلاحه للتعليل وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقوننا
في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة على
ما اختاره الشيخ ويقال مثال هذه الممانعة قولنا في تعليل اثبات ولاية الاب بوصف الصغار
باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان هذا وصف صالح لهذا الحكم وهو اثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال المانعة
فيه قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار
ان كل واحد من الوصفين ينبئ عن الحاجة اليه بني على الخطر والعزة فيقتضي جواز العقد به بمعنى

الاشيا زيادة وشرط الطهارة للخطر كالنكاح انا لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السيد
فيما نحن فيه الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال اخر قولنا في
تعليلهم في مسح الراس ان هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجا بالاحجار لا نسلم ان وصف
المسح الذي تدعي التخفيف صالح لتعليق حكم التثليث الذي ينبئ عن التغليظ به اشار اليه شمس
الائمة وهذا وان كان ردا للمختلف الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لا تصحيح القياس
ولو قيل طهارة مسح فيشرع فيه التكرار كالاستنجا يكون ردا للمختلف الى المتفق فيصح تمثيل المانعة
صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان تؤول الى فساد الوضع في بعض الصور ولهذا اشار الشيخ
الى المعنى الاول دون الثاني الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن
لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل
مطالبته ببيان التاثير فاذا تبين صلاحه قبله السائل وتجاوز الى سؤال اخر ولما تحقق الممانعة
بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع **قوله** واما نسبة الحكم اي صحة ممانعة نسبة الحكم
الى الوصف الذي ذكره المعلل فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع يعني ان اصحاب الطرد يضيفون
الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه
ونفس الوجود عند الوجود غير كاف لصحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق
فان من المنصوص عليه قد يكون اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط الحكم بالاجماع
وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف
فمتى اضافه المعلل الى وصف من غير دليل صحت ممانعة السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول
بموجب العلة لانه في التحقيق منع اضافة الحكم الى المذكور وهذه الممانعة مختصة بالاصل فانه يقال
لا اعرف في الوصف معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا له هذا جهلك منك فلا يصلح حجة على غيرك على انا نقول
انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي
في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده مع عجزه عن ابداء غيره
وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره
لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك ولا
اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق لكتمان حكم مست الحاجة
الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين **قوله** وذلك اي منع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق
في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان
حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون
موجبا حكما بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة وكذلك لا يثبت النكاح اي مثل قولهم في الاخ
كذا قولهم لا يثبت النكاح لم يثبت بها اي بشهادة النسا مع الرجال لانه ليس بمال لان كونه
ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة الرجال مع النسا بل لان في هذه الشهادة
شبهة زائدة والحدود تندرئ بالشبهات فكيف تثبت بما فيه شبهة وكذلك اي ومثل ما
ذكرنا من المثالين كل نفي وعدم تراد في اوانه لتعرض لجانب الوصف والعدم تعرض لجانب
الوصف كمثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة لان العدم لا يصلح

موجبا للحكم لانه ليس بشيء ونفس الوجود لايصلح حجة متعلق باول الكلام اي نفس وجود الحكم
عند وجود الوصف لايصلح دليلا على كون الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد
يسلمون ان صلاح الوصف شرط لكونه حجة مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه فثبت
ان نفس الوجود ليس بحجة بالاجماع وانه لابد من اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله
تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها توجد عند وجوده ليتعدى الحكم به الى جماع الميتة
والبهيمة او لنفي تعديته الحكم الى الاكل والشرب لايكون حجة لانا لانسلم ان الحكم منسوب اليه
بل الى الفطر الكامل على ما مر بيانه قوله والنوع الثالث يعني من اقسام اول الباب وهو فساد
الوضع وقد مر تفسيره في باب بيان دفع العلل وهذا ينقض القاعدة اصلا اي القاعدة التي
بنى المجيب عليها كلامه وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة تجعل مجلس يمكن الاحتراز في
مجلس آخر بالنقض عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض فاما فساد
الوضع فينفد القاعدة اصلا لانه بعد ظهوره لايمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر
ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان المجيب بنى الكلام
في محله لكن غير محكم حتى قبل النقض وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه فكان اقوى
في الدفع قال شمس الائمة فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على
النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه واما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد ورايت في
بعض شروح اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع ينحصر نوعان احدهما ان يبين المعترض
ان القياس موضوع على ما يقتضيه ترتيب الادلة ومثال ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب
او على خلاف السنة او يقول انه حاول بالقياس الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق
بين شيئين جمع الشرع بينهما ومخلص هذا النوع ان يكون القياس بخلاف وضعه موجب
متمسك في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسد الوضع مردودا
والثاني ان يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه به وهذا ادل على فساد
الطرد لان الطرد مردود في حجة ابي حنيفة لايناسب الحكم ولايشعر به فالذي لايشعر به ويخيل خلافه
يكون اولى بالرد ومثاله ذكر وصف يشعر بالتغليظ في نوع تخفيف او على العكس من ذلك مثاله اذا
اعتبر القائس الحد على المهر طلب الثبوت او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسد
الوضع لان العقوبات تندرئ بالشبهات والاموال تثبت بالشبهات فاعتبار احدهما بالآخر
في الثبوت او السقوط يكون فاسد الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملائمة والتاثير العام
وبيان الجمع بين الفرع والاصل ان تيسر والاصار منقطعا مثاله اي مثال فساد الوضع تعليل
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما او اباء صلة
التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة لغير المدخول بها حيث قالوا ان اسلام احدهما
يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة في غير
المدخول بها كردة احدهما ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها
حيث قالوا اختلاف وجنس سبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتأكد الى انقضاء

فيكون تعليلهم لانتفاء النكاح

خلاف

وملخص

فاسد الوضع

العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء
النكاح مع الردة في المسئلة الثانية الى فاسد اي تعليلهم في هاتين المسئلتين فاسد في وضعه
لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية
حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى آخر الاوصاف
وجودا اي الحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو
اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر
الوصفين فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا
والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة
بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد من قوله
والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان يجعل الردة عفوا
اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح
ان تكون عفوا لكونها في نهاية الفتح قوله ومثله قولهم في الصرورة وهو الذي لم يحج حجة الاسلام
اذا حج عن نفل او نذر او عن الغير فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعي يقع عن حجة الاسلام كذا
في الاسرار لان الحج يتأدى باطلاق النية فكذلك يتأدى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة
التي تتنوع الى نفل وفرض يكون بنية النفل كما في الصلوة والصوم في غير رمضان فاذا انحج
المطلق للفرض دل على انه ينافي نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تأدت بنصاب التصدق
على الفقير بمطلق النية تأدت بنية النفل ايضا وهذا فاسد اي اعتبارهم نية النفل بمطلق النية
فاسد في الوضع لان العلماء اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد
فعند الشافعي يحمل المطلق على المقيد في حادثتين او في حكمين وعندنا في حادثة واحدة او في حكم
واحد كما في كفارة اليمين حملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود واحد
لم يقل بان المقيد يحمل على المطلق لان في ذلك الغاء صفة زائدة منصوصة فكان شيئا وما
ذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا في وضعه لغة ووضع الشرع يوضح ما ذكرنا ان المطلق
النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف واما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على
المطلق لينصرف الى نقد البلد ومثله اي ومثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا
فانهم قالوا الطعم في المطعومات معنى له خطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيجب ذلك
حرمة التصرف الذي عند المقابلة بجنسه الا بشرطين وهو المساواة في المعيار اظهار
الخطر كالنكاح لما تعلق به بقاء النفس شرط فيه من الشروط ما لم يشترط في غيره من العقود
من الشهود والولي وغيرهما لخطر المحل وهذا فاسد في الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس
كان من اعظم اسباب الحاجة ولما مست الحاجة اليه الاطلاق والتوسع دون التحريم والتضييق
كما في اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا في الهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول
الى كل واحد من هذه الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة فكان من العلم فاسدة وضعا انه
لا تاثير له في اثبات المماثلة بين العوضين التي هي شرط جواز العقد بخلاف النكاح فانه يد

الاشياء بقدر الحاجة
من الغانمين
الطعام

على الخبز والخرقة تنبيه على الخلوص بمقال طيب خرقة اى غاية اللطف وفى التنزيل انى نذرت لك ما فى بطنى محررا
اى مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص منع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم
فيثبت الحكم معارضا الحاجة الى بقاء الجنس وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما
فيه من مخالفة الاصل والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشىء اكله وذاقه الآن الجارى على السنتهم
فى علة الربوا الطعم ومرادهم كون الشىء مطعوما او ما يطعم كذا فى المغرب قوله ومثل قولهم فى الجنون
الجنون ينافى وجوب الاداء بالاتفاق فلا ذكر حتى لا يأثم بترك الاداء فى حالة الجنون وينافى وجوب
القضاء بالاتفاق اذا كثر بان زاد على يوم وليلة فى حق الصلوة او استوعب الشهر فى حق الصوم وان
كان اقل من يوم وليلة فى الصلوة او ما دون الشهر فى الصوم يلزم القضاء عندنا استحسانا وعند
الشافعى لا يلزم لان الجنون ينافى تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن المجنون
اصلا فينافى وجوب القضاء لانه يبتنى على وجوب الاداء وهو اى اعتبارهم انتفاء القضاء بانتفاء الاداء
فاسد فى الوضع لان الوجوب اى نفس الوجوب فى كل الشرايع اى المشروعات ثابت بطريق الجبر
من غير توقف على قدرة العبد واختياره فى الاداء بطريق الاختيار يعنى وجوب الاداء انما يثبت
فى حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهى حالة القدرة فان وجوب الاداء وان كان بطريق الجبر
ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب كما فى حق النائم والمغمى عليه فان اصل الوجوب
ثابت فى حقهما وان كان وجوب الاداء متراخيا عنهما الى حالتى الانتباه والافاقة والقضاء الذى هو
بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء مع الاحتمال اى مع احتمال الاداء يعنى ليس من شرط
وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب عليه القضاء عند فواته بل الشرط
فيه ان ينعقد السبب موجبا على وجه يحتمل ان يفضى الى الاداء كما فى قوله والله لامسن السماء
ينعقد اليمين موجبة للبر بطريق الاحتمال فيكفى ذلك لوجوب الخلف وهو الكفارة وان لم
يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت لانه يعتمد تحقق السبب وقيام
الاهلية وبالجنون لا يزول الاهلية لان اهلية العبادة مع كونه اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه
مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنون وزوجته المسلمة
ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائما فثبت ان الوجوب ثابت فى حق المجنون
وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لعجزه عن فهم الخطاب كما فى حق النائم والمغمى عليه واحتمال
الاداء قائم فى حقه ايضا بزوال الجنون ساعة فساعة كما فى النوم والاغماء فيكفى ذلك لوجوب القضاء
فعلم انه لا يلزم من منافاة الجنون وجوب الاداء منافاته وجوب القضاء عند الافاقة فصار هذا
التعليل مخالفا للاصول وهى ان اصل الوجوب بطريق الجبر وان الجنون لا ينافى اصل الوجوب
وان القضاء يعتمد انعقاد السبب للوجوب مع احتمال الاداء لا حقيقة وجوب الاداء فكان
فاسدا فى الوضع واشار القاضى الامام الى ان اثر الجنون فى تأخير لزوم الفعل حتى لا يأثم دون
اصل الايجاب كالنوم فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف
النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث
وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النائم كما هو موجب الحديث قوله وكذلك اى
ومثل قولهم المذكور فى هذه المسئلة قولهم فيها ما يمنع القضاء الى آخره يعنى لو علتوا فى هذه

ايضا

المسئلة بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدره ما يوجد كما فى الصبا والكفر لسقوط
الحق وهو عدم العقل والفهم كان فاسدا فى الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين
اليسر والحرج اى بين ما يتيسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الحرج اصل
مستمر اى جار مطرد فى قواعد الشرع حتى سقط ما ادى الى الحرج ولم يسقط ما لم يؤد اليه كالحيض اسقط
الصلوة دون الصوم لانها تبتلى بالحيض فى كل شهر فى الغالب والصلوة تلزم فى كل يوم وليلة
خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها فى زمان الطهر ولم يسقط
بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم فى السنة فى شهر واحد واكثر الحيض فى ذلك الشهر عشرة ايام
فايجاب قضاء عشرة ايام او دونها فى احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدى الى تضاعف
الواجب فى وقته واستفادته فى الظهر دون الفجر لانه فى اداء الفرض حالة الطهر حرج الانقطاع
عن الرفقة ما لم يشرع اداء الركعتين وكالحيض اذا تخلل فى صوم كفارة القتل الواجب بصفة
التتابع لم توجب الاستقبال لانها لا تجد شهرين خاليين عن الحيض فى العادة الغالبة فلو الزمناها
الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت فى الحرج بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت
ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجد ثلثة ايام او عشرة ايام خالية عن الحيض فلا حرج فى
الاستقبال وانما قال عندنا لان التتابع فى كفارة اليمين ليس بشرط عند الشافعى ولهذا ضم اليها
مسئلة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها قوله لما ذكرنا دليل الجمع اى لعلة
الاحكام ثابت اى ذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت فكذلك ههنا فى الاستغراق حرج
اى فى ايجاب القضاء فى اذا استغرق الجنون الشهر حرج بتضاعف العبادة الملزمة فى وقتها
فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك
ان فى التضاعف حرجا فيسقط بعذر الحرج وليس فى القليل اى فى ايجاب القضاء فى الجنون
القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل الحرج الثابت فى الاستغراق فلم يسقط فثبت ان
سقوط القضاء فى الكثير للحرج لا للجنون فلا يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج ولا كلام فى الحد
الفاصل يعنى لا نزاع فى ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع
فى ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير فى سقوط القضاء لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل
فكان اعتبارهما بالآخر فاسدا فى الوضع قال القاضى الامام فى الاسرار ولا يلزم اذا استغرق
لانه سقط بسبب الحرج فى القضاء لان الجنون مما يمتد كالصبا وبهذا المعنى سقط بالصبا ولا
منازعة لكم معنا بين المديد والقصير بعد ما بينا ان عينه لا ينافى الايجاب عليه قوله ولا حرج
فى استغراق الاغماء جواب عما يقال سقوط القضاء فى الجنون المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان
للحرج لسقط فى استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب كالجنون وحيث لم يسقط
فيه دل على ان السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط فى القليل ايضا فقال لا نسلم ان استغراق
الاغماء للشهر موجب للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغماء شهرا
قلما يقع اذ الانسان لا يعيش فى الغالب شهرا مغمى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان فى غاية
الندرة فيلحق بالعدم بخلاف الجنون لانه قد يمتد شهورا وسنين والى آخر العمر فصلح
عذرا مسقطا وفى الصلوات استوى الاغماء والجنون فى الفتوى اى فى الحكم حتى كان الاغماء الزائد

على يوم وليلة مسقطا للقضاء بها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغماء يوجد غالبا في هذا المقدار
من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالبا كالصبا والاغماء مما لا يمتد
ولكنهما مستويان في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا
في ذاتيهما فان الجنون يزيل العقل والاغماء لا يزيله بل هو فترة ومرض يعترض الانسان ويعجزه عن
استعمال القدرة ولهذا ابتلي الانبياء عليهم السلام بالاغماء دون الجنون فيكون القياس في الاغماء
في الصلوة وان كثر لوجود اصل العقل فيه كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه
مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر لزوال العقل
فيه واستحسنا في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج والحقناه بالعدم فحصل من هذا استواء الاغماء
والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير الجنون
قوله لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء والجنون في الفوت اي هما مستويان في الامتداد
في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه ممتد دون الاغماء قوله والصبا ممتد ايضا الى آخره
جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر او اسلم
الكافر لم يلزمهما قضاء ما مضى فكذا المجنون اذا افاق وقال الصبا ليس بمتنوع الى ممتد وغير
ممتد بل هو ممتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغماء في حق الصلوة واليه اشار
بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الحرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه
للشهر وعدم استغراقه سواء وكذا الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلا لانه ينافي
الاهلية لما بينا ان اهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقاق ثواب الآخرة فينتفي
عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية
العبادة لعدم منافاته استحقاق الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة
ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قوله وكذلك اي وكالتعليل في المسئلة المتقدمة
التعليل لكذا في النوع بين المسئلتين لابتنائهما على اصل واحد وهو التفرقة بين الثمن والمبيع
كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة اما بيان الاولى فهو ان الدراهم والدنانير تتعينان
في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي لان هذا تعيين مفيد صدر من اهله مضافا
الى محله فيصح كما في المكيل والموزون وسائر السلع وكما في عقد الوصية والهبة والشركة والوكالة
والمضاربة اما الاهلية فظاهر ولهذا لو عينا غرضا يتعين واما المحلية فلانها اعيان من جملة
بدوانها قابلة للتعيين حتى تتعين في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه يتعين الملك
في العين وملك العين اكمل من ملك الدين ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع لانه اعتبار
الثمن بالمثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت
الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بلا خلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع سقط
ضرورة وهو السلم فيه حكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن وجوبه ووصفيه فانه
اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا
بالعقد ومملوكا به وهذا حكم اصلي في جانب الثمن لا يتغير الا بعارض كما في السلم بدليل
جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال به قبل القبض

كما في سائر الديون ولو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في موجود وكان
ثبوته دينا بطريق العروض لتلتحق بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال
كما في السلم ولما ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا
في الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع بجعل ما هو محل الحكم حكم العقد وهو صيرورة الثمن موجودا
به شرطا له وهو معنى قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شرط القياس او في موضع آخر
من التفرقة بين المبيع والثمن في هذا اذا اعتبروا النقود بالسلع فان اعتبروها بالتبرعات
واليه اشار بقوله والبياعات تخالف التبرعات فكذلك ايضا لان التبرعات مشروعة
للايثار بالعين لا للايجاب بشيء منها في الذمة فلا يكون التعيين فيها تغييرا لحكم العقد والمعاوضات
للايجاب بدل دينا في الذمة ابتداء لان المتعارف بين الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة
الى الاثمان بل بتسمية مطلقة وانها توجب في الذمة ابتداء ~~فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام~~
في الذمة فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك واليد
في العين من شخص الى شخص في صحة التعيين فاسدا وضعا لعدم فساد في التعيين محله
وما كان تعيين النقد في المعاوضة الا نظير الايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان
ذلك ينافي صحة العقد لان موجبه نقل الملك واليد في العين فيكون موجبه لا يكون صحيحا
كذا التعيين ههنا ينافي صحة العقد لانه يفوت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو
الالزام ابتداء واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس قبل نقد الثمن لم يثبت
للبائع حق نقض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضي
العقد فالعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر
وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالمسلم فيه فعجز
المسلم اليه عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا
لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق
ملك العين واليد على البائع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ثابتا له عند العقد وكذا في المبيع الدين
يشترط القدرة على التسليم حتى يشترط الاجل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم بالتكسب
او ادراك غلاته وباشتراط عدم الانقطاع عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن
فليس بشرط لما قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد
لان المعدوم لا يتصور تسليمه ولا يجوز ان تجعل القدرة على الثمن بعد العقد شرطا
لجواز العقد لان الشرط ابدا يكون سابقا على الاصل كالطهارة للصلوة ولان الثمن
وصف والاوصاف لا تقبل التسليم فثبت بهذا ان بالعجز عن تسليم يتمكن خلل فيما هو
موجب العقد فيه وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن خلل فيما هو موجب العقد
فيه ولهذا جاز اسقاط قبض الثمن قبل القبض بالابراء ولم يجز ذلك في المبيع المعين
قبل القبض حتى اذا وهب من البائع وقبله كان فسخا للبيع بينهما فانما تحقق الفسخ من
غير تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا لشبهته عند تمكن الخلل في موجب العقد بكونه فاسدا
ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن

أداء ثمنه لأن موجب عقد الكتابة لزوم البدل على أن يصير ملكا للمولى بعد حلول الأجل
بالأداء فإن المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة
به فعرفنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي
هو موجب العقد فيه فأما موجب العقد فيما نحن فيه فملك الثمن دينا في الذمة ابتداء وذلك
قد تم بنفس العقد وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فلا يثبت للمشتري
به حق الفسخ كذا ذكر شمس الأئمة فتبين بما ذكرنا أن قوله لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن
في وضع الشرع متعلق بالمسألتين وأن قوله والبياعات إلى آخره متعلق بالمسألة الأولى ووجه
إيراد الآية أن الله تعالى سمى التبايع مداينة فلا بد من أن يكون فيه معنى الدينية ليصح تسميته
بها وليس معنى الدينية في جانب المبيع إذ الشرط فيه أن يكون عينا فتبين أنه في جانب الثمن فكان
في الآية إشارة إلى أن الأصل في الثمن الدينية وأن المبايعة لالتزام الدين في الذمة والمراد بالآية
موضع العين بالدين في أكثر الأقاويل والله أعلم فبطلت وجوه المقاييس في ذلك كله فيما ذكرنا
من تعيين النقود فإنهم اعتبروا النقود بالسلع في البيع وبالتبرعات وبالغصب والقياس
على الكل فاسد الوضع أو أريد بوجوه المقاييس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردي
فإنه لما كان فاسدا في وضعه لا يتأتى فيه هذه الأقيسة لأنها تفتقر إلى صلاح الوصف ومع فساد
الوصف لا يكون الوصف صالحا كذا في بعض الشروح والأظهر أنه أراد به أنواع المقاييس فيما
ذكرنا من مثل فساد الوضع جملة كما صرح القاضي الإمام به في التقويم فقال هذه الجملة أحسن عللهم
وأظهرها للمغلوب صحة رأينا فيها فتعرف بهذه الجملة أن أكثر عللهم لا يخلو عن فساد
الوضع وتبين بهذا أنه لا بد من القول بالتأثير الذي كان عليه السلف بلا خلاف وهكذا ذكر
شمس الأئمة أيضا والمقاييس جمع مقياس وهي من آلة الأوزان فكأنه لمح أن المعاني التي
هي الآلات الأقيسة هذه المسائل باطلة أو المراد بالمقاييس نفس الأقيسة والضمير في شرحه
راجع إلى البطلان الذي دل عليه فبطلت وفي موضع إلى الشرح وموضع الشرح الكتب مثل
المبسوط والأسرار وغيرهما ولما وأما النوع الرابع يعني من أقسام أول الباب وهو المناقضة
وقد مر تفسيرها فيلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر أيضا مثل الأقسام المتقدمة لأن الطرد
الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما أورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص
عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك إلا بالعدول عن ظاهر الطرد
إلى بيان المعنى وهذا إن لم يجعل ذلك انقطاعا أو [illegible] السائل ولم [illegible] في الشروع في
بيان الفرق والتأثير فأما إذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يساعده السائل في
ذلك بأن يقول إنك احتججت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما أوردته فلم يبق حجة
فلا ينفعه بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لأن ذلك اشتغال بحجة وهي الطرد
لا بحجة أخرى وهي التأثير لإثبات المطلوب الأول فلا يسمع منه فيضطر إلى التمسك
بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس مثل قول الشافعي اشتراط النية في الوضوء
والتيمم أنهما طهارتان فكيف افترقتا هو استفهام بمعنى الإنكار أي فلا يفترقان وهذه نكتة
منقولة عن الشافعي لأنه إن قال وجب أن يستويا يعني أنه الحكم أنكر التفرقة بينهما على الإطلاق

ولم يثبت الحكم فإن فسر ذلك بأن قال وجب أن يستويا على الإطلاق كان باطلا بلا شبهة لأن
التيمم والوضوء قد افترقا في عدد الأعضاء فإن أحدهما يؤدى في الأعضاء الأربعة والآخر يؤدى
في عضوين وفي قدر الوظيفة حيث شرع التكرار إلى الثلاث في الوضوء ولم يشرع ذلك في التيمم بالإجماع
أو المراد أن وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالإجماع
وإنما الخلاف في استيعاب المسح ففي رواية الحسن عن أبي حنيفة لا يشترط أيضا بل مسح الأكثر كاف و
في ظاهر الرواية يشترط أو هو من قبيل الإلزام على مذهب الخصم فإن عندنا الأصل في التيمم إلى الكوع
في قوله القديم كذا في الأسرار وهو مذهب الأوزاعي وأبي بكر الأعمش وفي نفس الفعل يعني
الفعل الواجب في أحدهما مسح وهو الإصابة وفي الآخر غسل وهو الإسالة وهما متفرقان
أو معناه أن الفعل في أحدهما تلويث حقيقة وفي الآخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما أو المراد أن نفس
الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مهب الريح أو موضع هدم حائط فأصاب الغبار
وجهه وذراعيه أو ذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا حتى يمسح وينوي التيمم لم يجز عن التيمم
ولو وقع في ماء أو أصابه مطر وسال على أعضاء وضوئه يصير متوضئا من غير فعل وإن قال وجب أن
يستويا في التيمم أي في قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك بغسل الثوب
أو البدن عن النجاسة الحقيقية فإنهما طهارتان ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك إلى بيان
أنه أثر الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو أن الوضوء تطهير حكمي أي تعبدي غير معقول
المعنى لأنه لا يعقل في العين أي محل في وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لأنه طاهر حقيقة
وحكما بدليل أنه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلاته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج
لم يجب غسله وإذا ثبت أنه تعبدي كان مثل التيمم إلا أن معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء
في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد إذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف
غسل النجس لأنه معقول المعنى إذ المقصود إزالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف
على النية قال القاضي الإمام إن التيمم بدل فلو لم يكن النية شرطا في الأصل لما كانت شرطا
في البدل لأن النية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة ثابتا في الأصل لا يثبت في البدل
كما في أبدال الغصوب وعكسه أبدال الكفارات ونحن نقول إن الماء في هذا الباب أي الغسل عامل
أي في التطهير بطبعه كما أنه مزيل للنجس بطبعه لأنه خلق طهورا في الأصل قال الله تعالى وأنزلنا
من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه والمطهر لغيره كذا فسره ثعلب من أئمة
اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بأن يكون مؤثرا في غيره وإذا كان كذلك يعمل في التطهير
من غير قصد كما يعمل في الحرق من غير قصد وكما يعمل النار في الإحراق من غير قصد وفيه إشارة إلى الجواب
عن قوله هو تطهير حكمي لأنه لا يعقل في العين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن
اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة وذلك لأن بخروج النجاسة تثبت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم
أن محل النجاسة غير موصوف بالحدث وصح أنه لا يقال ذكر محدث والأذن حائض وإنما
البدن كله موصوف به أي بالحدث شرعا وعرفا وحقيقة أما شرعا فلأنه يمنع من أداء الصلاة
وإن غسل المخرج وأما عرفا فلأنه يقال رجل محدث وامرأة حائض كما يقال رجل عالم ومؤمن
وإن كان العلم والإيمان قائمين بالقلب وأما حقيقة فلأن نعم لا يقال إنه ليس بمحدث

وانه ليس بحائل وانما المحدث فرجه والعالم قلبه بل يكذب نافيه كذا قيل فثبت ان البدن كله موصوف
بالحدث دون موضع الخروج الا ترى ان الغسل ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى
بوجوب الغسل واذا ثبت ذلك ينبغي ان يجب غسل كل البدن الا ان الشرع اقتصر الى الحرج يعني لكن
الشرع اقتصر على بعض الاعضاء تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث الذي يكثر وقوعه وعين هذه
الاعضاء لانها حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين ينتهي طرفا العرض
وهي امهات البدن اي اصوله في وجوب الغسل لانها مواقع النظر الى الهواء ومحال اصابة الغبار ونحوه لظهورها
وكذا اقامة الغسل فيها ايسر منه في غيرها فكانت اولى بالتنظيف والتطهير فلم يكن التعدي
اي تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن
الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة مع المقتضي لغسل جميع البدن بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه
الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس وانما ثبت بالنص الذي لا يعقل كذا
يعني انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
الاية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالحدث غير معقول المعنى وفي بعض
النسخ انما يعتبر بالنص الذي لا يعقل يعني الثابت بهذا النص يعتبر وصف محل الغسل في التطهير
بالحدث غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا لكنه غير ثابت
حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت نجاسة في المحل ليكون الغسل فيه ازالة
الحدث فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا فان
المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وهذه النسخة اصح فان الشيخ قد ذكر في شرح التقويم
ان الثابت بالنص تغيير محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطي له حكم النجاسة تعبدا غير معقول
فلم يكن تغييرا لصفة المطهر وهو الماء فبقي الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان وانما ذكر الشيخ
قوله وانما يعتبر بالنص كذا دفعا لسؤال يرد عليه وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول
المعنى ينبغي ان يثبت بسائر المائعات الطاهرة على اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجس
في الاعضاء ثبت بالنص غير معقول المعنى والشرع اثبت النجاسة في حق الماء فبقيت النجاسة
عندنا في حق سائر المائعات فاما الماء فعامل بطبعه اي مطهر ومزيل للحدث بطبعه لا يتوقف
عمله على قصد وارادة والنية للقصد القائم بالماء وهو التطهير يعني لو شرطنا النية انما تشترط
ليصير الماء مطهرا لا لان يثبت نجس في المحل فانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط
عند الخصم نية رفع الحدث لا لاثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو
عامل بطبعه سواء كان الحدث في المحل معقولا او غير معقول فكان اي غسل هذا المحل الذي ثبت
فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليطهر فعلا على خلاف طبعه
ويصير مطهرا او بعد ما صار مطهرا بالنية صار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها في
تحصيل الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال التراب فيه نية فثبت انها بمنزلة واضح انما
المفارقة في صفة الطهورية للالة وهو لا اشتراك للخصم في مثل التيمم بل هو موجود للماء قوله ومسح

الرأس ملحق بالغسل جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى
في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي
ان يشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام غسل ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل من الغسل الى
المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء
لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع المسح فيه ابتداء
تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل ولان
الطهارة طهارة غسل فيعتبر الجزء فيه بالكل وقال القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال
ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الازالة اذا قل حتى لم يكن شيئا لا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية
لان تطهيرها بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن
الازالة لافادة الطهر فصار البلل كالسائل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر قوله ولا
يجوز ان نشرط اي النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي في هذه
المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانه اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب
وكل ذلك موجود في الوضوء قال النبي عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيمة
واذا ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص
والاخلاص عمل القلب بالنية بهذه الاية الا ترى ان هذه الطهارة تتأدى بالتراب فيثبت
بان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستواء بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل
بدون النية فقال انا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل
بدون النية لكنا لا نسلم انه اي الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع
شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون النية
كغسل الثوب يعني اذا نوى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم ينو ذلك
وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جاز اداء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة
دون القربة والصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرط صحتها استغنى عن وصف القربة
في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء لا تدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة
ولانها نهاية العبادات فلا تحتاج الى قربة اخرى ليصير عبادة كذا في شرح التقويم وانما
تحتاج فيه اي في كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به اهلا للقيام في مقام
المناجاة واليه الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور
وكذا لا تسمى وضوءا او طهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من
توضأ لكن اصاب به [illegible] لبقاء الطهارة اذ لو احتاجت الى وصف القربة لم تجز الصلوة في
هاتين الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء وبفراغه عن الصلوة التي قصدها
في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة
بوصف التطهير لا بوصف القربة قال القاضي الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون
ان المأمور به في الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية

الصلوة

ليس بعبادة ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى
الجمعة والجهاد ونحوهما وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة
الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعى الى الجمعة يسقط
بسعى لا للجمعة لان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى اى وجه حصل سقط الامر
قوله ومثله اى ومثل ما مر في المسئلة المتقدمة قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء
اعتبارا بالحدود وهو اى هذا التعليل بعد كونه تعليلا بالعدم الذى هو الاحتجاج بلا دليل باطل اى
منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التى في موضع العورة فان
شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال فيبطل بورود هذا النقض التعليل الطارد الى المعنى
اى الى الرجوع الى المعنى الفقهى الذى بنى الشافعى هذا الحكم عليه وهو ان شهادة النساء منفردة
او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى
نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك على انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها
للضرورة وكذا نقصان عقلهن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما نطق به الكتاب و
اختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة بما هو الركن في الشهادة فكان الاصل
فيها عدم القبول فكانت حجة بانفرادها في موضع الحاجة اى الضرورة مثل البكارة وما لا يطلع عليه
الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يبتذل في العادة وهو الاموال لانها للبذل و
التجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع به المنازعات في بابها وكذا المبايعات تقع بغتة وربما
يتعذر احضار الذكور فلو لم يقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة
ودفعا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدى اليه كون المنازع فيه مالا اقيم هذا السبب
مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند العدم فقبلت وان فقدت بوجود الرجال توسعة
كما اقيم السفر مقام المشقة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجر الابتذال والاباحة فيها
فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه
الضرورة ايضا لانه لا يقع بغتة في كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور في بعض الاوقات
فاعتبار شهادتهن فيما فيه ضرورة ويبتذل عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه ولم
خطر عظيم ليس لغيره فبطريقة اى بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره فقه
المسئلة لاصحابنا ايضا لانا لا نسلم كذا اى انا لا نسلم انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان
مستند ولا يتحقق ذلك الا ببيان الفقه فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن
اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهى مبنية على الحرية والعقل
والنساء فيهما مثل الرجال وما ذكره من نقصان عقلهن ساقط العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا في
التكاليف بالاجماع والقبول يبتنى على العدالة وانتفاء التهمة وهن في العدالة مثل الرجال و
لهذا قبلت منهن رواية الاخبار والضلال المنصوص عليه في الكتاب مجبور بضم امرأة اخرى
اليها ولكن بقى نوع شبهة بعد الجبر فهى شبهة البدلية لا حقيقة البدلية فان شهادتهن
حجة بالاجماع مع وجود الرجال فتعتبر فيما يسقط بالشبهات كالحدود وغيرها فاما فيما يثبت

جواب لقوله ولكن بقى نوع شبهة

بالشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغى ان يكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع لم يقبل شهادتهن
منفردة في غير موضع الضرورة على خلاف القياس فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس
والاصل عدم القبول وعندنا عدم القبول ثابت بخلاف القياس والاصل هو القبول فتبين حقيقة
هذه ذلك بالتحكم الى الاصول فمتى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة تبين له ان
القبول على خلاف القياس ولم يثبت له ذلك فقد قام الدليل لنا ان ما هو الركن كامل فتبين ان القبول
اصل وعدم القبول بخلاف القياس وقد قام كما بينا قوله فهى مع ذلك اى مع تمكن الشبهة فيها اصلية
غير ضرورية لان عامة حقوق البشر اى حج عامة حقوقهم يعنى الحجج التى يثبت بها اكثر حقوقهم
نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهى لا تخلو عن احتمال كذب و
سهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال تلك الشبهة عن كونها اصلية
ولم تصر ضرورية فكذا هذه والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات اى لا تبطل بالشبهات المعارضة
اياه فانه يثبت مع الهزل والاكراه والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية فان رجلا
لو تزوج امراة الغير ودخل بها يثبت له شبهة النكاح حتى يسقط به الحد ويجب العدة ولا
يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية فكان اى النكاح في الثبوت فوق ما لا يسقط بالشبهات
ويثبت معها ايضا وهو المال فبطل القياس به اى بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه
لانه اى كان مما يثبت بالشبهات لا يكون له شبهة بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه
وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير راجعا الى المذكور لان المقيس عليه في قياس الشافعى غير
مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه من غير ذكر وفي بعض النسخ وكان
فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذى يثبت بالشبهات فوق الحد الذى يسقط بها في
الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة لثبوته الا ترى توضيح لقوله النكاح
مما يثبت بالشبهات

باب وجوه الانتقال

القسم الاول من الانتقال انما يتحقق
في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر والثانى
والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذى رتب المجيب على علته وادعى النزاع
في حكم آخر لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلة
اخرى ان لم يمكنه ذلك والرابع في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتاثير
لانه لم يدع في القسم الاول وذلك اى القسم الاول من الانتقال مثل ان يعلل بوصف ممنوع اى
غير مسلم عند السائل فيقال في نفى الضمان عن الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه مسلطا احتاج المجيب الى اثباته وهذا اى اثبات
ما ادعاه حجة بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول واشتغال بعلة اخرى من باب الفقه
فيكون حسنا مستقيما وقال شمس الائمة رحمه الله اذا اشتغل باثبات الاصل الذى تفرع
منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف
في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلل هذا يبتنى على اصل وهو ان التسمية ليست باية من الفاتحة
ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل فيكون مستقيما وكذا
اذا علل بقياس فقال خصمه والقياس عندى ليس بحجة فاشتغل لاثبات كونه حجة بقوله

صحابي فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على أن خبر الواحد
حجة فانه يكون نمطا يخالف مسلكنا فيكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء قوله وكذلك
اي ومثل القسم الاول القسم الثاني في انه ليس بانقطاع كان ذلك آية كمال الفقه اي في المجيب
حيث عمل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة وصحة الوصف في نفسه حيث امكن اجراؤه في الفروع
مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب عن اداء البدل وهو احتراز عن التدبير
فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد فلا يمنع صرف الرقبة الى
الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو آجر العبد او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع
وقيل المراد ان البيع تصرف لا يخرج المبيع عن صلاحيته للصرف الى الكفارة لاحتمال الفسخ
حتى لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك البائع باقالة او برد بعيب او شراء كان له ان يعتقه
عن الكفارة فكذا في الكتابة فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا
العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق
مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيكون قيل له وجب بهذه العلة الا يوجب هذا
العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يتمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ لا يحتمل ثبوتها
من حجة فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا قوله اولا يقتضي ما يمنع الخصم يقول عقد الكتابة
يوجب استحقاق العبد للعتق فوق الاستيلاد والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع
على المولى التصرفات فيه ثم اما ان يقال يمكن بهذا السبب نقصان في رقه او يقال صار مملوكا لزائل
عن ملك المولى من وجه ولهذا لو جنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه يضمن قيمته ولو وطئ مكاتبته
يضمن العقر وثبوت حكم الزوال عن ملكه بوجه كاف للمنع عن التكفير او يقال هو في حق المولى
كالغائب المنقطع لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كالرقبة العمياء
كذا في اظهار المبسوط فالشيخ بقوله وجب ان لا يوجب نقصانا في الرق رد الوجه الاول وبقوله الا
اولا يقتضي ما يمنع رد الوجهين الآخرين يعني لو قال انا اسلم ايضا انه لا يوجب نقصانا ولكنه
تضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كالغائب المنقطع نقول لما كان
هذا العقد محتملا للفسخ وجب الا يقتضي معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة كالبيع والاجارة
فان بالبيع بشرط الخيار زال ملكه من وجه لانعقاده بسبب الزوال ولهذا لو مات من له الخيار انبرم
البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان
الفسخ فكذا الكتابة ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا العقد ما يمنع الصرف الى الكفارة عند الخصم
تضمنه استحقاق العتق وان لم يوجب نقصانا في الرق فنقول انه لا يقتضي ذلك لاحتماله الفسخ
ويؤيده ما ذكر في المبسوط ان بسبب الكتابة لا يتمكن نقصان في رق المكاتب ولا يصير العتق
مستحقا له لان حكم العتق متعلق بشرط الاداء ولو علقه بشرط آخر لم يثبت به الاستحقاق
فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع بخلاف
الاستيلاد لان به يتمكن النقصان في الرق حتى لا يعود الى ما كان الاول بحال وبخلاف التدبير لان
العتق بالتدبير صار مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ واذا علل بوصف آخر لحكم

لحكم آخر يعني اذا لم يمكنه اثبات الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته
فهو صحيح ايضا لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه بالعلة المذكورة صار
مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم آخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل
ان يقول في هذه المسألة بعدما سلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف الى الكفارة ان هذه
رقبة مملوكة وجب ان يجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا ولكن مثل ذلك التعليل الذي
يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف التعليل موضع
الخلاف في ابتداء تعليله قوله واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم عليه السلام حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان حين كان
يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة
اخرى وهو قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وكان هذا منه انتقالا لاثبات
ذلك الحكم الذي رام اثباته بالحجة الاولى وهو بيان ان الالوهية لله تعالى وحده لا شريك له فيها وقد
ذكر الله تعالى ذلك عنه على سبيل المدح له فتبين انه صحيح وكذلك المدعي اذا اقام شاهدين
فعورض بجرح فيهما كان له ان يقيم شاهدين آخرين لاثبات ما ادعاه والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لابانة الحق فان تفسير المناظرة النظر اي النظر من الجانبين
بين الشيئين لاظهار الصواب والابانة اي تحصل اذا كان الدليل متناهيا فاذا لم يكن النظر او الدليل
متناهيا لم يقع به ابانة الحق يعني لو جوز الانتقال ولو لم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير
حصول المرام وهذا نظير نقض يتوجه على العلة فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف
زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس
بعلة بنفسه فلان يعد هذا انقطاعا مع انه تعليل مبتدأ تام بنفسه دال على ان العلة الاولى غير صالحة
اصلا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولى فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي
من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه ابراهيم عليه السلام
اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو الاطلاق
اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة بشيء الا بطريق التشبيه
والمجاز واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان معارضته باطلة كان اللعين
منقطعا اي محجوجا بتلك العلة وكان يمكن لابراهيم عليه السلام ان يقول اني اردت بالاحياء و
الاماتة حقيقتهما لا ما اتيت به عن الاطلاق والقتل بل انا افعل كما فعلت ولكن ان قدرت
على الاماتة والاحياء فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحي هذا الذي قتلته
فيظهر به بهت اللعين الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق
المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر وذلك اي الانتقال من حجة الى حجة اخرى حسن عند
قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس
يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل اذا اثبت علته فيبطل على الذي يوضح ما
ذكرت فيأتي بكلام اوضح من الاول في اثبات ما رامه وهذا لان حجج الشرع انوار فضم حجة الى حجة

كمن تمسك بسراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان الثانى فكذلك ضم حجة الى حجة
وانما جعلنا هذا انقطاعا فى موضع يكون الانتقال للعجز عن اثبات الحكم بالعلة وذكر فى
المعانى ان ابراهيم عليه السلام رجح حجته بما اتى كلها دفعا للتلبيس لان الاول لعلة احياء والثانى
ازالة ثم انشاء فالنفس مشرقة بزوجها ثم زائلة عند زهوقها والشمس مشرقة بشروقها باطلة عند
غروبها فكان تاكيدا لا انتقالا او لم يعد اللعين فليبان ربك لانه كان محاججا خاف الفضيحة او
صرفه الله تعالى عن ان يقول وان الانتقال الى بينة اخرى عند الحاجة فى التى قام بها فانما يجوز صيانة
لحقوق الناس اذ لو لم يجز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك واعلم ان الانقطاع كما يتحقق
من جانب السائل فانه تفتضح بعجز المناظرة فيفتضح عن بلوغ ما هو فى اول شروعه فيه من تصحيح
مذهبه وذلك فى جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التى ابرزها وادعى
تصديق قوله بها وفى جانب السائل بالعجز عن المنع او تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد
منهما اذا شرع فى التعليل او المنع فقد اظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع وانه انواع
اربعة على ما ذكر شمس الائمة احدها وهو اظهرها السكوت على ما افتضح الله تعالى عن اللعين
عند اظهار الخليل عليه السلام حجته فبهت الذى كفر والثانى جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة
فان جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الا العجز عن دفع علة المعلل فكان انقطاعا والثالث المنع
بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الا العجز عن الدفع لما تمسك
به خصمه والانتقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان ذلك يبين وجه الدفع بطريق
التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع
بطريق التسليم فكذلك لا يكون الا للعجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصد
اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده
فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذى ادعاه ثم هذا النوع من الانتقال
انما يكون انقطاعا فى حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون
به بأس لانه معارض لكلام المجيب فما دام فى المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا
بخلاف المجيب اليه اشير فى الميزان

باب معرفة اقسام معرفة الاسباب والعلل والشروط

لم يذكر الشيخ الاحكام فى تلقيب الباب كما ذكر شمس الائمة
مع انه ذكر الاحكام فى هذا الباب لان الغرض من عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط
دون الاحكام ولم يذكر القاضى الامام الاحكام فى التقويم بالحجج التى ذكرها سابقا اى مقدم ذكرها
قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع او هو سبق من السهو لان السبق وانما
قيد بقوله سابقا على باب القياس لان بالقياس لا تثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه
فى باب حكم العلة وانما يصح التعليل للقياس اى لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهى
الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما ذكر
الشيخ فى اول باب حكم العلة ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا هذا اى
تلك الجملة يعنى بيانها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة اليه اى
الى القياس بعد احكام طريق التعليل والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسائل

والوسائل ولا يقال لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغى ان يذكر هذه
الجملة قبل القياس اذ الوسائل تتقدم على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من
اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تأخير
بيان هذه الجملة الى الفراغ من بيان القياس والحاقها به قوله حقوق الله تعالى خالصة بالنصب
على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم فى اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذى لا
ريب فى وجوده ومنه السحر حق اى موجود بأثره وهذا الدين حق اى موجود صورة ومعنى
ولفلان حق فى ذمة فلان اى شئ موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة
البيت التى يتعلق بها مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم و
كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع فى سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف
بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن ان ينتفع
بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان
الكل سواء فى ذلك بل الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان
ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد
لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة
اهلها وعقوبات قاصرة والمراد بها الواحدة ليس فى هذا الجنس الا حرمان الميراث ولهذا
قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا فى بعض نسخ المنتخب ايضا وهى ثلثة انواع اى العبادات
تتنوع ثلثة انواع يعنى هذه الانواع الثلثة موجودة فى مجموع العبادات لا ان كل نوع منها تنقسم
الى ثلثة انواع لا تحتمل السقوط بحال كما تحتمله الاقرار بعذر الكره وبغيره من الاعذار حتى
ان صار معتقل اللسان ولا يبقى اى الايمان مع تبديل التصديق بضده بحال سواء كان
بالاكراه او بغيره والاقرار ملحق بالتصديق والذى فى الايمان تكرار للتنبيه مرة بعد
اخرى كذا قيل وهو اى الاقرار فى الاصل دليل على التصديق لان اللسان معبر عما فى
الضمير فانقلب اى الاقرار منضما الى التصديق ركنا فى الايمان فى احكام الدنيا والآخرة
بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعدما تمكن منه لا يكون
مؤمنا عند الحكم ولا عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء و
اهل الحديث وعند المتكلمين الاقرار شرط اجراء الاحكام وركن الايمان هو التصديق
لا غير وقد مرت المسئلة فى باب بيان حسن المامور به وهو اصل فى احكام الدنيا يعنى التصديق
والاقرار وان كانا ركنين فى الايمان المطلق بمنزلة الكيل والجنس فى باب الربوا لكن الاقرار
صار اصلا بنفسه فى احكام الدنيا بمنزلة التصديق فى اعلاء الاسلام كما جعل احد وصفى الربوا
علة لحرمة ربوا النسيئة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى
لو اكره الحربى او الذمى على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو
الاقرار مع ان قيام السيف على رأسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء
الايمان مع بقاء التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه اعلاء للاسلام وهذا لان احكام

فوات الاقرار

الدنيا مبنية على الظواهر والإقرار دليل ظاهر على ما في الضمير والضمير أمر باطن فبني
حكم الإسلام عليه في الدنيا وجعل هو أصلا وفي اعتبار مجرد الإقرار إعلاء الإسلام وتكثير
سواد المسلمين وتحميل الكافر على الإيمان الحقيقي فإنه لما منع عن إظهار الكفر بعد الإقرار
بطريق الجبر ربما يحمله ذلك على الإيمان بطريق الإخلاص كما أن الجزية وضعت عليه ليحمله
على الإسلام إذا عاين محاسن الإسلام ومذلة الكفر والدليل على أن مجرد الإقرار يثبت
الإيمان في أحكام الدنيا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق
به النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في أحكام الدنيا بناء على الإقرار المجرد فعرفنا
أنه هو الأصل في أحكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم تثبت بمجرد الإقرار حتى لو أكره فتكلم
بكلمة الكفر بلسانه لا يصير مرتدا لأن الأداء أي الإقرار باللسان في الردة دليل محض على
ما في الضمير من الاعتقاد كما هو الأصل في التكلم لا ركن في الردة بتبديل الاعتقاد لا غير ولهذا
لو اعتقد الكفر بقلبه ولم ينطق بلسانه يكفر وتبين منه امرأته فيما بينه وبين ربه وكان من
أهل النار ولو جعلنا الإقرار في الردة ركنا كان ذلك سعيا منا في إثبات الكفر وذلك
لا يجوز كما كان جعل الإقرار في الإيمان ركنا سعيا في إعلاء الإسلام وإذا ثبت أنه دليل
وليس بركن كان قيام السيف على رأسه معارضا فلم يثبت به الردة قوله والأصل في
فروع الإيمان التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة ولهذا لم تخل عنها شريعة
من شرائع المرسلين وهي عماد الدين كما وقعت إليه الإشارة النبوية في قوله عليه السلام
الصلوة عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين شرعت
شكرا لنعمة البدن الذي يشمل ظاهر الإنسان وباطنه وذلك لأن أول درجات الشكر أن
يعرف النعم ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان المنعم ثم يظهرها بمقاله وأفعاله لكون
كتمانها كفرانا لها ثم أول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة إنما يحصل بكونه الشكر
من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الأعضاء السليمة وما يحصل له بها
من التقلب من حالة إلى حالة من القيام والقعود والانحناء وعلى نعم باطنة من القوى النفسانية
المدركة للمعاني فشرعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فأركان الصلوة التي
هي بمنزلة الصورة لها تتعلق بظاهره وجعل أفضل أركانها طول القنوت ليتوفر على
ملحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب الإرادة وموافقة ما يهواه
نفسه والنية والإخلاص والخضوع والخشوع التي هي روح الصلوة ومعناها تتعلق
بالباطن والدليل على أنها شرعت بطريق الشكر ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى حتى تورمت قدماه فقيل له قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا
أكون عبدا شكورا أخبر أنه يصلي لله تعالى شكرا على ما أنعم عليه من الآلاء أي لكنها [illegible]
ما ذكر شمس الأئمة أن الصلوة صارت قربة بواسطة البيت لعظمة الله تعالى وأمرنا
بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال أن طهرا بيتي الآية حتى لا يتأدى هذه القربة إلا باستقبال
القبلة في حالة الإمكان وفي ذلك معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله تعالى فأينما
تولوا فثم وجه الله ليعلم به أن المطلوب وجه الله ووجه الله لا جهة له في جعل الشرع

استقبال جهة الكعبة فإنما تمام ما هو المطلوب لأداء هذه القربة وأصل الإيمان فيه
تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان
قوله ثم الزكوة أي بعد الصلوة في الرتبة الزكوة التي تعلقت بأحد ضربي النعمة
وهو المال فإن العبادات مشروعة لإظهار شكر النعم بها في الدنيا ونيل الأجر في الآخرة فكما أن شكر نعمة
البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة
ليعرف بزوال المال المرغوب اقتضاؤه إلى من لا يصل إليه نفع وبما يلحق طبيعته من المشقة
في ذلك على ما قال بعض الأجواد إنا نجد في بذل المال ما يجده البخلاء ولكنا نتصبر ولهذا كان
الجود قرين الشجاعة في قلة تعرفان لتولدهما من قوة القلب قدر ما ذل من أصناف المال وأولى
من البسط في فنونها إلا أن الزكوة دون الصلوة في الرتبة لأن نعمة البدن أصل ونعمة المال
فرع لأن المال خلق فائدة للنفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون المال فكان ما تعلق به
بالنعمة التي هي فرع دون ما تعلق بالنعمة التي هي أصل قوله والأولى صارت قربة لمعنى آخر
أي ولأن الأولى صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه إليها بوجه
وقد يسقط التوجه إليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة وهذه أي الزكوة صارت
قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف إليه فإن المؤدي يجعل المال المؤدى خالصا
لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى فكانت الزكوة دون الصلوة
بدرجة لأن الخلوص في الأولى أزيد منه في الثانية فكان معنى العبادة فيها أكمل لأنها صارت
عبادة قال الله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وفي قوله ضرب استحقاق إشارة
إلى نفي قول الشافعي فإن عنده للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك
بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده أن يأخذ مقدار الزكوة من المال إذا ظفر به قال
أي أنه ليس بمستحق له حقيقة ولكن له صلاحية الصرف إليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال
على معنى أنه إذا أراد الأداء يجب عليه أن يصرفه إلى الفقير دفعا لحاجته ولا يقال لما وجب
الصرف إليه للفقير كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لأنا نقول ما يجب للفقير يجب
رزقا له على الله تعالى لأنه تعالى هو الضامن للرزق دون الغني إلا أن الله تعالى أمر بصرف
هذا الواجب إليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف إليه ولا يخرج الزكوة عن كونها عبادة خالصة
قوله ثم الصوم وقد يتغير ترتيب العبادات في الرتبة الصوم فإنه قربة تتعلق بالبدن كالصلوة
فكان ملحقا بالصلوة من حيث أنه بدني خالص لكنه يجب على العبد بطريق الرياضة ليقهر
النفس الأمارة بالسوء معتادة لخدمة خالقها كما ينقاد المركب الجموح بالرياضة للركوب
لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل أيضا على أفعال متفرقة على أعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد
وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين فكان دون الصلوة لأنها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة
على أركان تتأدى بجميع البدن ودون الزكوة أيضا لأنه لا يصير قربة إلا بواسطة النفس وهي
دون الواسطتين الأوليين في المنزلة لأن كونها واسطة لأن البيت معظم بتعظيم صاحب
الشرع إياه والفقير مستحق للصرف إليه بنفعه ولا قبح في صفة الفقير لكن النفس تستحق
القهر لميلها إلى الشهوات ومخالفة أمر الله تعالى وكونها أمارة بالسوء وهذه صفة قبح

فيكون هذه الواسطة دون الاولى في هذا الوجه فكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدو الظاهر واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك وذكر في بعض الشروح في معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دونها اي كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفي الزكوة والصلوة غيرهما وخارجة عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يبطل ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا اذ الايمان لا يوجد فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاولى لكونها في حكم العدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما بينا فكان بمنزلة التبع لها فكانت دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليست بتبع لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه واوفق لسياق الكلام قوله ثم الحج عبادة هجرة عن الاولاد والاوطان والاوزان والاخوان وسفر الى زيارة بيت الله لا يتادى الا بافعال تقوم اي تختص ببقاع اي تنفذ في بقاع معظمة واوقات شريفة من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة كانها اي كانت عبادة الحج وسيلة الى الصوم لما فيها الاوطان ومجانبة الاهل والاولاد والقطع عن مواد الشهوات في البوادي وانه يجد عليه طريق الوصول اليها في الغيبا في ضعف نفسه وزال عنها الجموحة وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونه فان قيل الوسائط في الحج جهادات ليس لها صلاحية الا الكفاف والواسطة في الصوم شيء منحجة للقهر فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاكتفاف لكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع الكريمة في الصلوة للكعبة اذ التوجه اليها في الصلوة ليس لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم والعمرة سنة واجبة اي قوية مؤكدة فعلها رسول الله عليه السلام وامر بها تابعة للحج كالسنن الصلوة للصلوة وليست بفريضة كما قال الشافعي لان افعالها من جنس افعال الحج وما بينا من الوسيلة لا يوجب عددا من القربة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج في العمر فعرفنا انها ليست بفريضة ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان فرض في الاصل اي اصله فرض على الجميع لان اعلاء الدين فرض على الكل لكن الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والاعدام لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعدامه فصارت هذه العبادة من فروض الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين كصلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كما في النفير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اي الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيما الجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة مقصودة بخلاف الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان اذ العزيمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتوالي النعم على العبد

في كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على عباده باسقاطها عنهم في عامة الاوقات ورضي باداتها في ازمنة قليلة بفضله وكرمه فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه ادامة الصلوة بالاشتغال بحقيقة الاداء او بالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة ولهذا صح النذر بالاعتكاف وان لم يكن واجب في الشرع من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى والتابع للشيء له حكم الاصل ولذلك اي ولان المقصود ادامة الصلوة اختص الاعتكاف بالمساجد التي هي امكنة الصلوة والمعد للصلوة قال شمس الائمة الاعتكاف قربة زائدة على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بها تكثير الصلوات اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد قوله والعبادة التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم اذا احتملت مؤنتهم وقيل الحقة من قولهم اتاني فلان وما مانت له تانا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وهذا الواجب يشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنى فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا يتادى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف فان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك من مالهما الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي اب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر لا يجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما يجب بسبب راس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا تجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبتني الوجوب كالزكوة ابو حنيفة وابو يوسف قالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما بينا فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة اليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح قوله والمؤنة التي فيها معنى القربة العشر لانه سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الريع كتعلق الزكوة به او باعتبار

ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة فتحقق فيه العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء
وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا فبقي لا
يبتدأ على الكافر لان معنى القربة وان كان تابعا فالكافر ليس باهل للقربة بوجه واجاز محمد بقاءه
على الكافر باعتبار معنى المؤنة كما سيبينه والخراج مؤنة لانه سبب بقاء الارض كالعشر فيها معنى العقوبة
لان سببه اي سبب شرعيته في الاصل او سبب وضعه على الارض لا سبب وجوبه فانه نماء الارض على
ما مر الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها عليها فلم يسلموا واشتغلوا
بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة على ما قال عليه السلام حين راى آلة الزراعة في قوم ما دخل هذا دار قوم
الا ذلوا وذلك لما في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار
فكان وجوب الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة وكل واحد
من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الارض وانزالها كما بيناه مستقصى في باب بيان اسباب
الشرائع الا ان صاحب الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج
معنى العقوبة اهانة للكافرين وانزال الارض ريعها وما تحصل منها جمع نزل وهو الزيادة
والفضل وذكر في الكرسراي ان الخراج في الارض اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع
نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير به نوع عبادة
تكرمة للمسلمين ولذلك اي ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم
حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز
البقاء اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج
يؤخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يجب بالشك اي لم
يمكن ايجابه على المسلم ابتداء لمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة ولم يبطل به يعني لا يسقط بعد
الوجوب بالشك ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة
فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وكذلك قال محمد في العشر اي وكما قالوا جميعا في الخراج قال محمد
في العشر يعني لا يبتدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو تملك الذمي ارضا عشرية تبقى
عشرية كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من
اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكوة
ويقع بوزن عبيد الله تعالى مثل ما يكون من نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة
في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضعيف قربة في ادائها كما في النفقات ولانا لو اوجبنا
العشر وتصرفه الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بني تغلب وهذا بخلاف ابتداء
ايجاب العشر لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام
مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعدما صارت عشرية فيستقيم ابقاؤه على
الكافر فلا تصير خراجية بكفره كما ان الخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك وحاصل مذهبه
ان ما صار وظيفة الارض لا يتغير بتبدل المالك وقال ابو يوسف يجب عليه تضعيف
لان ما كان ماخوذا من المسلم وجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب

دار قوم — او قسمت — اي لم — رحمه الله — المالك رحمه الله

رحمه الله

وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة تنقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن ابقاؤه فيه
العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب
بحيث يصرف الى الفقراء فان ما لا يصرف الى الفقراء فيصرف الى المقاتلة فهو اذا وظيفة اخرى لا تبدل مستحقه
لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا الوصف لم يبق عشرا لان المشروع يعرف
بوصفه واذا سقط الاول وجب الآخر وكان الخراج اولى به من التغيير تسمية كما في ابتداء المن عليهم
بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهله اذ يؤخذ منه مؤنة حالية بلا ثواب كنفقة دابته وما
يجب صرفه الى المقاتلة من الحالات عند الحاجة ولان استبقاءه بعد الوجود كاستبقاء الاول
باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة يصلح
دليلا لكلا القولين يعني لما كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لما فاته حكمها وهو الثواب
يجب الخراج الذي هو اخذ مؤنتي الارض عند ابي حنيفة لتعذر ايجاب الآخر وعند ابي يوسف
يجب التضعيف الذي هو في حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه آخر لان التغيير في المصير الى التضعيف
اقل منه في المصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي التضعيف تغيير
الوصف لا غير واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اي لا ينافي ما هو عقوبة من كل
وجه كالرجم والقصاص فلان لا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او معناه
ان الاسلام ينافي العقوبة من كل وجه انه سبب العز والكرامة كما قال تعالى ولله العزة
ولرسوله وللمؤمنين فلا يصلح سببا للعقوبة التي هي ذل وهوان ولا ينافيها من وجه
وهو انه قد شرع في حق المسلمين الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة فيجوز ان يثبت
في حقه ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة واذا كان كذلك لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه
الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن
ان يبقى العشر في حق الكافر ابتداء وبقاء وعن محمد وابان في العشر الباقي على الكافر بعد
تملكه الارض العشرية ففي رواية السير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو
كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه انه يوضع في بيت مال
الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح
لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة والجواب
ما ذكره ابو حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا بشرط
التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد وقوله ولكن التضعيف
الى آخره رد لكلام ابي يوسف يعني انه ضرورة ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة
في قوم باعيانهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا قبول
الجزية والخراج ومالوا الى التضعيف وقد كانوا ذوي سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا
اربعين الفا وكانوا قريبا من ارض الروم فقبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم
وصيرورتهم حربا على المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليس امن لنا بهم لامكان اخذ الجزية
والخراج منهم فلا يصار الى التضعيف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج
فيثبت ان الصحيح ما قاله ابو حنيفة قوله واما الحق العام بنفسه اي الحق الثابت بذاته

رحمه الله

بحكم — اذن حق آخر — من العشر تسمية خراج

من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه
بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد
وخمس الغنائم والمعادن المغنم والغنيمة ما اخذه المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم
لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف
والشتاء من عدن بالمكان اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الارض حتى
عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب حق وجب الى آخره اي ثبت لله تعالى بحكم الوهيته لا حق لاحد فيه
بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به لم كله اي صار المصاب بالجهاد
كله لله تعالى كالاجر عنه ذلك بقوله قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين الذكرين لله والرسول ان
الحكم والامر فيها لله تعالى لانه صار خالصا له لا حق لاحد فيه والرسول يتولى فيما بين المؤمنين فثبت ان
مجموع المصاب كله على الخلوص حقه لكنه تعالى اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منه
اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبوه بالجهاد لان العبد لعمله لمولاه لا يستحق على مولاه
شيئا لكنه تعالى ابقاها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا
الاداء بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه واقرّ بالصرف
الى من سماهم فتولى السلطان اخذه وقسمه بينهم لانه نائب الشرع ولهذا اي ولانه حق ثابت
بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه
من الغانمين والى آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف
ما يجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فانه صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر
حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفه الى الفقير لا يكون له ان يسترد ها
من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمه كفارة وهو فقير يملك من الطعام مقدار ما يؤدى به
الكفارة مثلا لا يكون له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة
كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء او الابتلاء بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه
فاما هنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو حق الله تعالى امر بصرفه الى
جهته فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا اي ولانه ليس بحق لزمنا اداؤه
بطريق الطاعة حل هذا الخمس لبني هاشم لانه اي الخمس على ما قلنا من التحقيق اي اثبتنا انه حق
قائم بنفسه لله تعالى لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته آلة الاداء الواجب وهلاكه
لاشتغال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا
طبعا باشتغال الاوساخ اليه او شرعا باشتغال الحدث او الآثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب
فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم لفضيلتهم
قوله ثم انا اي لكنا جعلنا النصرة علة للاستحقاق لحق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال
الشافعي علة الاستحقاق القرابة لا غير وتظهر فائدة الخلاف في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا
يسقط بوفاة الرسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم
من الزكوة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام الآن عند ابي الحسن الكرخي ومن
تابعه يسقط هذا السهم بموته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء وهو مختار القاضي ابي زيد في

الاسرار وعند الشيخ ابي جعفر الطحاوي سقط في حق الاغنياء والفقراء منهم جميعا وعند الشافعي
هو ثابت لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم الخمس عندنا على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء
السبيل ويدخل من اتصف بهذه الصفات من ذوي القربى عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول
عليه السلام ساقط عندنا بموته ايضا كسهم ذوي القربى وعنده يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم في
عهد رسول الله عليه السلام سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوي القربى يقسم بين بني هاشم
وبني المطلب دون غيرهم وثلثة اسهم لمن ذكرنا قال والذي يدل على ان العلة هي القرابة انه تعالى قال
ولذي القربى والمراد قرابة الرسول عليه السلام كما فسّره اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة
فيكون مأخذ الاشتقاق علة للحكم كما في قوله الزانية والزاني والسارق والسارقة ولانه عليه السلام قال
يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس سمى حقهم في
الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية اي ثبت اعاضهم علمه واصح لان العوض خلف عن
المعوض فيثبت بما يثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة
علة الاستحقاق في خمس الخمس الذي هو عوض ايضا بيانه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق الكرامة
وانما تحصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خبيث واعطوا من مال طيب فاما
الحرمان من غير ان يخلفهم شيء آخر يكون اهانة لا كرامة وما ذكرتم يؤدي اليه لان الحرمان ثابت من غير
خلف على اصلكم والدليل لنا على ان النصرة علة الاستحقاق هي النص ما روي انه عليه السلام قسم سهم
ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم بن عبد مناف وبني المطلب بن عبد مناف فجاءه عثمان بن عفان
وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم
وحرمتنا فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فهذا اشارة الى تخصيص
بني المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد شمس كانوا اقرب اليه من بني
المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لاب وام وكان المطلب اخا هاشم لابيه دون امه
ثم اعطى رسول الله بني المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل عليهما فلهذا سألاه
فبين النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والانضمام اليه صحبة لا بالقرابة والصحبة منقطعة
بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق ولا يعارض الكتاب بنقيض الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال
ما ثبت به بخبر الواحد لانا لا نسلم انه من الآحاد بل هو خبر مشهور عمل به الامة فان سهم ذوي القربى
عند من قال ببقائه بعد وفاة الرسول عليه السلام مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم
بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى ثم اما ان يقال ثبت ان النصرة علة بهذا
الخبر فتنضم الى القرابة الثابتة علة بالكتاب وصارتا علة واحدة ويضاف الحكم الى آخرهما وجودا
كما هو طريق بعض مشايخنا او يقال لفظ القربى مطلق فيتقيد بالنصرة كتقييد الايام في كفارة
اليمين بالتتابع او مجمل فيلحق الخبر بيانا له كما مر بيانه في الباب الاول من البيان نحو المعقول
ما اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوي القربى ثبت لهم بطريق الكرامة فتعلق هذه الكرامة
بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقها بالنسب
لان النصرة فعل هو طاعة في الاصل والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع فيها لاحد وتعلق الكرامة

من تعلقها م

بالطاعات أكثر بما ثبت خلفه واعتبارا بالاربعة الاخماس فانها لم تستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها
من دخل تاجرا او يملكها من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة وانها تحصل بالاجتماع
على قصد القتال فثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع والابطال لو كان الحكم
متعلقا بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كما في الاربعة الاخماس لانهم ليسوا من اهل
النصرة لانا نقول المراد من النصرة نصرة الاجتماع اليهم في الشعب والوادي لا نصرة القتال
ومثلها يكون من النسوان والولدان واليها اشير في قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي في الجاهلية
ولا في الاسلام وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي عليه السلام سوءا قام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب
عنه فتشاورت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني المطلب وكتبوا صحيفة تعاهدوا فيها
على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يصاهروهم ولا يبايعوهم ولا يخالطوهم حتى يسلموا
رسول الله عليه السلام ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبه الذي
كان له باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ابي لهب فانه دخل في عقد قريش فتحصنوا في
الشعب وبقوا فيه تلك سنين مقطوعا عنهم الميرة والنفقة حتى ضاقت بهم الحال وجعل
صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان
فيها من ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان فيها من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي عليه السلام
فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار
من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبونا فيه بالمعروف فقالوا
مرحبا بك فقل ما احببت فان عندنا ما يسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط
ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وتركت
ما كان من ذكر الله تعالى فان كان صادقا فانزعوا عن سوء رايكم وان كان كاذبا دفعته اليكم
فقالوا والله انصفتنا بما لا ان من قريش في نقض شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت
اذا هي كما قال رسول الله عليه السلام فعند ذلك سقط في ايديهم وعلموا انهم كانوا ظالمين
ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وامن بعضهم وفي رواية انهم لما جهد وا اجهدا
شديدا تدارك لهم نفر من قريش منهم مطعم بن عدي واظهروا الكراهة لما نالهم من الضر
والبؤس فاجمعوا على نقض تلك الصحيفة القاطعة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة
فوجد الارضة قد اكلت الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرج الله تعالى عن بني هاشم
وبني المطلب فخرجوا من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي في الجاهلية و
الاسلام فان قيل في ذا هذه النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت
في الجاهلية والكفر ينافي جميع الطاعات فلا تصلح سببا للكرامة فلا يجوز ان يكون هذا
الفعل منهم مخصوصا بالصيانة عن الغاء بعد الاسلام لتعلقهم بالنبي عليه السلام كما روي ان
عليا رضي الله عنه قال لرسول الله عليه السلام هل نفعت عمك ابا طالب فقال انه كان في طمطام
من النار فاخرجته الى ضحضاح منها ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي عليه السلام
ونصرته له ولم يبطل بسبب الكفر وكذا روي ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة الاثنين
بذبح نسيكة استبشارا لمولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال

بذبح نسيكة الذبيحة

سببا م

مع الكفر سببا للتخفيف في الآخرة لان يصلح لاستحقاقهم العظمة في الدنيا بعد الاسلام كان
اولى قوله وليكون عطف على الدليل الاول اي جعلنا النصرة علة للاستحقاق دون القرابة
لكذا وليكون جعلنا النصرة علة صيانة لقرابة الرسول عليه السلام عن اعراض الدنيا لان درجة
قرابته اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا ولهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة
ولم تصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرثا قرابة الرسول عليه السلام عنه فثبت ان جعل النصرة
علة اولى قوله ولم يجز ان يكون النصرة وصفا تتم به القرابة علة يحتمل ان يكون جوابا عما قال الخصم
انا لا اهدر وصف النصرة ولكن اجعل القرابة علة كما قلتم والنصرة واجعل النصرة وصفا تتم
به القرابة علة وترجح بها على القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصرة كالعدالة في الشاهد والنماء في
النصاب والتاثير في الوصف الملايم فان بهذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة وترجح على ما لم
يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف
في قرابتهم دون قرابة من سواهم فقال الشيخ لا يمكن ان تجعل النصرة وصفا منضما للقرابة علة ومرجحا
لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها تصلح للاستحقاق كما في
الاربعة الاخماس فلا تصلح وصفا مرجحا للقرابة ولانها اي ولان النصرة تخالف جنس القرابة
لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس الطاعات في الاصل والذي ما
مختلف ايضا فان القرابة سبب لايجاب الصلة في حال القرب دون غيره والنصرة سبب
لايجاب الصلة في حال البعد واذا كان كذلك لم تصلح النصرة وصفا للقرابة يترجح القرابة
به كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا لقرابة العمومة
للاختلاف بخلاف الاخوين احدهما لاب وام والاخر لاب حيث الاخوة لام تصلح مرجحا
للاخوة لاب لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه على انا ان سلمنا ان النصرة تصلح مرجحة
للقرابة فانما تصلح في حق الرسول عليه السلام لا بعده فانه لفوات هذا الوصف بعده فانه
فكانت القرابة بعده فان الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب لم يبق نام فهذا لا يتأتى
عند الخصم اعتبار قرابة بني نوفل وبني عبد شمس سواء فان قيل اذا لم يمكن ان تجعل النصرة
وصفا للقرابة نجعل كل واحد منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلتين
قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بني نوفل وبني عبد شمس
لا يستحقون شيئا واذا لم تصلح القرابة علة ولم تصلح النصرة وصفا لها كانت العلة هي النصرة
لا غير كما بينا ويحتمل ان يكون ردا لما ذهب اليه الشافعي ان الله تعالى علق الاستحقاق
بالقرابة وحقيقتها للقرابة وبين عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا
بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للاخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة
بعد وفاة الرسول عليه السلام فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في حق بني نوفل وبني
عبد شمس في حياته لم يثبت الاستحقاق فبنو هاشم وبنو المطلب بعده بمنزلة بني نوفل
وبني عبد شمس في حياته فقال لما صلحت النصرة علة بنفسها لم يبق لا تصلح قرينة للقرابة
متممة لكونها علة لما سبق ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا للعلة اوكا
فلانه لا تصلح جزء العلة كالاولى لان في جعله جزء العلة ابطال كونه علة وليس الترجيح به كذلك

على انا ان سلمنا

هي

بعض م

لما

والوجه الأول أظهر لأن قوله ولأنهما تخالف جنس القرابة فلم تصلح وصفا لايلامه هذا الوجه وأما تمسك الخصم بخبر التعويض فضعيف لأن حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان تحتاج إلى جبر بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي أن يستحقه من يستحق الصدقة لولا قرابة الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الأغنياء ولكان ينبغي أن لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم فعرفنا أنه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة وإنما أراد به تطييب قلوبهم بأن الله تعالى إن حرم عليكم الصدقة فقد أكرمكم وأعطاكم ما لا أطيب منه إلا أنه عليه السلام سماه تعويضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر آخر كما يسمى بيع الخمر بيعا بحكم الصورة على أن عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق ثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الأغنياء وبعضهم يقولون إن حديث التعويض يدل على أن استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة فلا استحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف إليهم لا وجوب الصرف إليهم فكذلك هذا السهم وحيث يجوز صرف بعض الخمس إليهم وإنما ننكر وجوب الصرف إليهم بسبب القرابة فتبين أنه لا متمسك للخصم بحديث التعويض وقد ذكر في الأسرار أن مذهبنا أصح بإجماع الصحابة فإن أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم قسموا الخمس على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وأبناء السبيل ولا معول عن إجماع الخلفاء الراشدين من غير إنكار أحد عليهم ذلك قوله وعلى هذا أصل أصحابنا أي على أن الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لابتنائها على الجهاد الذي هو خالص حقه بنيت مسائل أصحابنا في أن الغنيمة تملك عند تمام الجهاد وذلك بالإحراز بدار الإسلام وتبتنى على أن الغنيمة تملك بكذا مسائل أصحابنا فكانت المسائل مبنية على الأصل الأول بواسطة الأصل الثاني وحاصله أن الملك في الغنائم لا يثبت قبل الإحراز بدار الإسلام عندنا وعند الشافعي يثبت بنفس الأخذ إذا استقرت الهزيمة ومما يبتنى عليه أن قسمة الغنائم في دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا له وأن واحدا من الغانمين لو مات بعد استقرار الهزيمة قبل الإحراز بدار الإسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له وأن المدد إذا لحق الجيش قبل الإحراز بدار الإسلام بعد قرار الهزيمة شاركوهم في الغنائم عندنا خلافا له وأن الإمام إذا نفل جارية لم يحل للمنفل أن يطأها ما لم يحرزها بدار الإسلام عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا لمحمد وإن فني رحمه الله وهو مع قوله ويبتنى عليه مسائل لا تحصى إلى كثيرة هو يقول الاستيلاء سبب الملك في المال المباح بلا خلاف والعاصم مفقود في أموالهم وقد سلطنا الشرع على تملك ما في أيديهم فكانت على الإباحة وقد تم الاستيلاء بكون المحرز بيد المسلمين حقا وعيانا وكونهم في دارهم لا يمنع كون الشيء في يد المستولي المنتصر حسا وحقيقة والذي يدل عليه أنا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومع لم يمنع الدار زوال ملكهم لم يمنع تمام الاستيلاء وإنا نقول تملك الغنائم ليس من جنس تملك المباحات فإنا أجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق فلا بد من التعرف عن سببه فنقول باعتبار أصل الوضع وجب أن يكون فعل الجهاد واقعا لله تعالى من غير أن يكون سببا للتملك مالا لأنه يتردد بين أن يكون قربة واقعة لله تعالى وبين أن يكون سببا للتملك المالي كالبيع فيتحقق في الفعل معنى الشركة وذلك لا يجوز فيجب تجريد الفعل

لله تعالى فيكون نفعه وعناؤه لقهر الكفار وإعلاء الدين وأخذ الأموال والانتزاع عن أيديهم واقع لله تعالى على سبيل القهر لأعدائه ثم إنه تعالى جعل أربعة أخماس الغنيمة جزاء ومنحة للمجاهد على أن الجهاد سبب استحقاق الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لا من حيث الاستيلاء على ما قال تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا والمراد به المغانم وفعل الجهاد لا يتم إلا بقهر جميع أهل الدار لأنهم انتصبوا للذب عما يعتقدون فصاروا كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من إيصال القهر بالكل بأن يقع ما ينتصون ومعنى القهر لا يتحقق إلا إذا لم يمكنهم بحيث يعجزوا عن دفعهم ومقاومتهم ثم أخذ المال وإن وقع منا على سبيل المغالبة لكن ما داموا يقدرون على الانتقام منا لم يلزم ذلك فلا يتحقق معنى القهر ومتى وصل الإحراز بدار الإسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم القهر على الكل فتم الجهاد بأن فتح ما يمكن فيستحق جزاء عليه فهذا بيان أن الأصل وهو أن الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم فتبين بهذا أن الملك في الغنائم يثبت على سبيل الجزاء على الجهاد وأن الاستيلاء على المال وأخذه عمل لله تعالى فعرف به وجه مبنى اختلافهم في المسائل وعرف أن الكلام في وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه وقوله إنا حكمنا بزوال ملكهم قلنا نحن إنما يثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فأما في التحقيق فلا ملك لهم لأنهم أرقاء وبمنزلة الأموات في حقنا على ما عرف في أصلنا كذا ذكره الشيخ أبو الفضل في إشارات الأسرار

قوله وأما الزوائد وهي القسم الثالث من أقسام العبادات فنوافل العبادات كلها وسننها وآدابها لأنها ليست بواجبة بل شرعت تكميلات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة وأما العقوبات الكاملة أي المحضة التامة في كونها عقوبة فمثل الحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لأنها وجبت لجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة فاقتضى كل واحد منها أن يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها خالصة لله تعالى على الخلوص وعن المبرد أنها إنما سميت عقوبة لأنها تتلو الذنب من عقبه يعقبه إذا تبعه وأما القاصرة أي العقوبات القاصرة فتسميتها أجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة سميت أجزية إذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وقد بينا أن المراد بالجمع الواحد إذ ليس في هذا النوع إلا هذا المثال وتجد أن يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارات من حيث إن معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج إلى الحمل على الواحد مثل حرمان الإرث خبر مبتدأ محذوف أي هي ولو قيل وأما القاصرة وتسميتها أجزية فمثل حرمان الإرث لكان أحسن وأوفق لما تقدم وأكثر مطابقة للمقصود أما معنى العقوبة في الحرمان مع وجود علة الاستحقاق فظاهر فإنه غرم في حق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة ولأن ما يجب حقا لله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا لغيره وليس في حرمان الإرث نفع عائد إلى المقتول المتعدى عليه فتبين أنه وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود لأن ما لا يجب حقا لله تعالى يجب لله تعالى ضرورة وأما معنى القصور فيه فإنه عقوبة مالية لا يتصل بسببها ألم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع له ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولذلك أي ولكون الحرمان عقوبة

لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث وقال الشافعي
يحرم لانه حكم متعلق بالقتل لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل والصبي مثل البالغ في الاحكام
المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه يثبت في حق الخاطئ والخطأ ينفي
العقوبة كالصبا واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي وان عقل معنى العقوبة فيه
في غير هذا الموضع ولئن سلمنا لزوم العقوبة فالصبا لا ينافي العقوبة المالية كالجزاء
لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص وفي تعليل الحرمان عقوبة ثبتت جزاء
على ارتكاب القتل المحظور في نفسه فلا تثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا
وذلك لان ما يثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظرا لا محالة والحظر يثبت
بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء
به بخلاف الخاطئ اذا كان بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا يخلو عن تقصير منه
فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه والعزم كما اخبر الله تعالى بتعليمه ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا غير انه رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل تعظيما
لامر الدم فعلق به الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان كما تعلقت به
الكفارة للتقصير في التثبت ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ فاما الصبا
فينافي الخطاب اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت
في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث
مع انه لا يعاقب على الردة لان الحرمان ليس بجزاء الردة لان الردة تبديل الدين ولو اسلم
يحرم عن ميراث ابيه الكافر وهو تبديل مأمور ولو كان جزاء لم يثبت بالحلال فعرفنا ان الحرمان
بسبب آخر وهو اختلاف الدين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كانقطاعها بالرق كذا
في الاسرار وذهب جماعة من اهل المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطئ الا
في الدية وكذا نقل عن علي رضي الله عنه وعند عثمان البتي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان
الميراث شرع عقوبة على قصد استعجال الميراث قبل اوانه وذلك لا يتحقق من المخطئ فانه
قصد قتل الصيد لا قتل مورثه كما لا يتحقق من الصبي والمجنون الا انا لم نورثه من الدية لانها
تجب عليه وتتحمل عنه العاقلة فلو ورثناه منها لكنا اوجبنا الدية عليه له وهو فاسد لكن الجواب
ما ذكرنا انه جزاء القتل المحظور والتقصير من الخاطئ مع ان الخطأ عذر شرعا محظور ولهذا تعلق
به الكفارة وهي ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطأ ان يؤاخذ بالكفارة جاز ان يؤاخذ بحرمان
الميراث وقد تأيد ما ذكرنا بآثار الصحابة فانه روي ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ
فقتلها فغرمه علي رضي الله عنه الدية ونفاه عن الميراث وقال انما حظك من ميراثها
الحجر وروي ان رجلا قتل اخاه خطأ فسأل ابن عباس رضي الله عنه عن ذلك فلم يجعل له ميراثا وروي
ان عرفجة المدلجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجليه بغير قصد فمات فغرمه عمر رضي الله عنه
مغلظة ونفاه عن ميراثه وجعل ميراثه لامه واخيه ولم ينقل عن احد منهم خلاف ذلك فحل
محل الاجماع قوله وحافر البئر يعني اذا حصل القتل بمباشرة الشرط او بطريق التسبيب بان حفر
بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات مورثه او اخرج ظلة

او جناحا فسقط على مورثه فقتله او قاد دابة او ساقها فوطئت مورثه فمات او شهد على مورثه
بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عندنا وعند الشافعي يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل مباشرة
خطأ ولهذا وجب فيه الدية وهي متعلقة بالقتل بغير حق وقلنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة
القتل المحظور فانه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة رتب الحكم على القتل
وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او تسبيب اليه فلا يستقيم اثبات ما شرع عقوبة
في القتل فيما دونه بالقياس فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما هي بدل المحل وتلف المحل بالمباشرة
والتسبيب على نمط واحد فلا يمتنع وجوبها بالتسبيب فاما فعل المسبب ليس كفعل المباشر فلا يجازى بما يجازى
به المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم ثم قيل حد المباشرة ان يتصل فعله
بالانسان بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه او ضربه فمات وحد التسبيب ان يتصل اثر فعله
فيتلف كما في حفر البئر فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه يتلف به لا حقيقته فان حقيقته
اتصلت بالمكان لا بالواقع فلا يجب اي جزاء المباشرة وهو الحرمان على صاحب الشرط كحافر البئر ولا
على صاحب السبب ايضا كما لا يجب على صاحب الشرط الا ان الشيخ لم يذكر صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر
صاحب الشرط لتساويهما في الحكم قوله والكفارات دائرة يعني بين العبادة والعقوبة هي الكفارات
فيها معنى العبادة في الاداء يعني انها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة فكان
في ادائها معنى العبادة ويجوز ان يكون معناه ان اداءها بطريق العبادة فانها تجب بطريق الفتوى
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان تستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى
المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر فكان
في ادائها معنى العبادة مع انها تتأدى بما هو محض العبادة وفيها معنى العقوبة فانها لم تجب الا جزاء
على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء
كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات
في هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق
المأثم به وجهة العبادة فيها اي في الكفارات غالبة عندنا بدليل انها تجب على صاحب الاعذار
مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الرأس
لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها
غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية لان
جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت الوجوب بالشك يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف
لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا
اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك
وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ويجوز ان يكون جهة العقوبة فيها راجحة
عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله عندنا وهي ذلك
اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل يعني جهة العقوبة مع كونها مغلوبة فيها
متحققة غير مهدرة ايضا حتى لا تجب الا في اجابها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه من

كونه دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل بصفة الخطاء فلم توجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لخلو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة وقلنا لا تجب ايضا كفارة القتل على المسبب الذى قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه ولا على الصبي لانهما ليسا الاجنبية فتقتضي مباشرة فعل فيه معنى الحظر والفعل لم يوجد من المسبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب وهو معدوم في حق الصبي وان اثنى جعلها اى كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فاديرا وجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان في المحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيجبر حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل يجب قيمته لمالكه جزاء لحقه وقيمة اخرى لحق الحرم واذا كان كذلك لا تفترق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبيب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون كالدية ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل بيان سبب الامة حيث قال وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة جعلنا بحق الشرع يفوت بما باشره فعل يقارنه فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك كجبر الفائت كما ان وجوب سجدتي السهو ضمان لنقصان تمكن في الصلوة وذلك اى جعلها ضمانا للمتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تفويت حق الله تعالى ما اوجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يتمكن في حقوقه من حيث انه يستدعي جبرا لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يفتقر الى الجبر لكن تفويت حقه يوجب ضمانا موجزا فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في صيد الحرم وكذلك الكفارات اى ومثل كفارة القتل سائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا اى لرجحان معنى العبادة فيها لم يجب شئ منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يصح ظهار الذمي عندنا لانه لما لم يكن اهلا للكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لو صح ظهاره وهو خلاف مشروعية الظهار **قوله** ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من جهة العبادة فيها غالبة وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعني جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة راجحة فيها على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اى العبادات موضوعة لمحو السيآت على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت وهي بانفرادها صالحة للزجر فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفعا للمشقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجه لو امتنع عن ادائها يعزر ويهان بالنار الا ان يتفضل عليه بالعفو لا شك انه ينزجر عنه اشد الانزجار فكانت باثرها صالحة ان يكون زاجرا كالعقوبات المحضة وهذه عبادة تحتاج نفوسها الى الزاجر لان نفوسها يتحقق على وجه ليس في وسع المفوت استدراكه ودعوة الطبع الى الجناية عليها بالافطار لا يخفى على احد فتحتاج في صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر فعرفنا انها شرعت للزجر عن الافطار كما شرعت ماحية للجريمة فكانت بوجودها مكفرة

للذنب ماحية له وبوجوبها والخوف عن لزومها زاجرة وقد ترجح معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محظور ومحظر بل تجب في موضع يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كالعود في باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالعلل كحلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الانزجار عنه وهو الخطاء في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فعرفنا ان في سائر المواضع معنى العبادة الذي هو تحصيل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع يؤيد ما ذكرنا ايضاحا انه عند عدم الحاجة الى الزاجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كما في ابتلاع الحصاة او النواة والافطار بغير الشهر فان المأثم وان اختلف بين هذه وبين ما شرع زاجرا لنوع اثم يبقى مشروعا لمحو ما دونه وان قل في نفسه كالجنايات فيما تجب فيه الجنايات وكذا جانب الزاجر اهم من جانب التكفير فان التكفير يحصل بالتوبة اذ هي ماحية للكفر ايضا ولا يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزاجر امس لانه يمنع من تفويت ما لا يستدرك له البتة فاما الكفارة فتحقق ما لم تكن بعد لكفر بالتوبة والندم او يعفو الله تعالى عنه بفضله او بشفاعة الاخيار من عباده فثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود المعظم دون معنى العبادة والتكفير فثبت بما ذكرنا انه صح قول الشيخ رحمه الله فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت عبادة من حيث الاداء حتى يسقط بعض هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود وكذلك في سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لا نسلم ان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات فكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له يلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقطت ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة تثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوطي بجارية ابنه اى هي اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذى هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم تسقط عرفنا انها لا تسقط بالشبهة قلنا قد اقمنا الدلالة على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبينا انها قد تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع وما ذكر ان الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فيما هو متمحض الجناية وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكة له لا يصير ذلك شبهة تؤثر في سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطئ الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في

الزنا بمحل الجناية منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله وقلنا تسقط
اى نفع الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم امرأته الصائمة في نهار رمضان عمدا
لزمتهما الكفارة ثم حاضت المرأة او مرض الرجل مرضا يبيح الافطار في آخر النهار سقطت الكفارة
الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابى ليلى وان فى على القول الذى يوجب الكفارة على المرأة لا تسقط
لان السبب الموجب للكفارة وهو الجناية الكاملة على الصوم قد تم فوجب الكفارة دينا وبوجود
العذر بعد الفطر لا تختل جناية الجناية فيبقى حكم الجناية على ما كان كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى
بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار ونحن نقول هذا افطار تمكنت شبهة فلا يوجب الكفارة
قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط
بالشبهات والمرض في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال
الاستحقاق لا يتجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد في آخره لانه
مما لا يتجزأ في اليوم والكفارة لا تجب بالافطار الا في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم
ما ينافي الصوم او ما ينافي صفة الاستحقاق حتى فتمكنت شبهة عدم الاستحقاق في اوله بخلاف
ما اذا سافر في آخر النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر
فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة تجب حقا لله تعالى
فلا تسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما
فاذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى اذا اكرهه السلطان على السفر
يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابى حنيفة لانه لا صنع له وفي ظاهر الرواية
لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق قوله وتسقط بالسفر اى ادركه
اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر
لم يلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي تلزم لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة
في سقوط الكفارة كالخروج الى ما دون السفر وانا نقول السفر مبيح في نفسه للافطار بالنص
الا انا لم نعمل به لدليل آخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم
وانه مما لا يتجزأ ثبوته فكان العمل بما يوجبه اولى من العمل بما يسقطه احتياطا فبقي السفر المبيح
في نفسه مؤثرا في ايراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه
غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على السفر عما اذا اعترض
السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة كما بينا قوله وتسقط بشبهة القضاء الى آخره اذا رأى
هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته
لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الا على قول الحسن بن حي وعطاء ابن ابى رباح عملا بظاهر
قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون وهذا ليس بيوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد
ونحن الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه قد رأى الهلال حقيقة فلزمه الصوم
ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه وبين ربه فلا يؤثر الحكم فيه وقد كان لزمه الصوم
قبل ان يرد شهادته فكذا بعده فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي فيما اذا افطر
بالجماع فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة

لاختلاف الطريق في المسألة بعد ما تبين احتج الشافعي بان العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل
قطعا بخصوص دليله وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما
بالترك فتكامل بالافطار معنى الجناية فيه ولم يصر جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان
موجب الجهل لا يتعدى محله ولا يؤثر في حق الآخر الا ترى ان جماعة لو شربوا خمرا على مائدة وعلم به البعض
دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت الى رجل
غير امرأته فوطئها وهو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصر جهل غيره في حقه
شبهة فكذلك هنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا
يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا والدليل على تحقق الشبهة شيئان
اشار اليهما الشيخ في الكتاب احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برد شهادته بدليل شرعي وهو
تهمة الكذب او الغلط فان تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك اى اورث
ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غالط وان هذا اليوم من شعبان ولو كان حكمه
هذا حقا ظاهرا او باطنا لكان يباح له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا يورث شبهة اباحة فتسقط
به الكفارة فان قيل لا نسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات وهو مما يقضى فيه ولا يقضى
به ولو افتاه مفت ان هذا اليوم من شعبان لم يصر فتواه شبهة في سقوط الكفارة عنه كذا هذا
والدليل عليه ان القاضي لا يقضي بشيء بل يمتنع من القبول شهادته ومن القضاء بها والامتناع من
القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء ولئن سلمنا انه قضاء فلا نسلم انه يصير
شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان قضاءه باطل كما اذا رجع
واحد من شهود الزنا بعد الرجم يلزمه حد القذف وقضاء القاضي بكون الرجل زانيا قائم
ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لانه في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضاء
لانه ان تبين عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد وهو عدل او جاء من
بعض القرى وهو عدل يلزمه عليه ان يقضي بشهادته ويصير اليوم من رمضان في حق الجميع
حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار وتحل آجال الديون وينزل الطلاق والعتاق
المعلقان بمجيء رمضان فان اتهم ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان فتبين انه مما يدخل تحت
القضاء وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي من قبول
الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي
شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها لما ردت مرة كان ذلك قضاء ببطلانها كذا هنا
وقوله ولا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان العلم
بالشرع فيما يقضي ولهذا لا ينقض اذا اخطأ فكان عند سائر الحجج فيصلح شبهة وان لم
يكن معمولا به وزعم انه خطأ لا يخرج من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل
فقضى القاضي به فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص
على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر اوجب الشرع العمل به فاوجب
الشبهة في حق الولي وان كان يعتقد انه مخطئ بيقين فاما في مسألة الرجوع فلم يعمل القضاء
شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت

والقضاء مبني عليها والقضاء المنسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فسخ البيع ثم زنى بها يحد ولا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم ينفسخ القضاء لانه دليل وهو النقد بالرؤية قائم فيصلح شبهة الا ترى انه في مسئلة الرجوع لو قذفه رجل آخر لا يحد لان الراجع يصدق على غيره فيكون القضاء باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يحد وعلى هذا الطريق لو افطر قبل الرفع الى القاضي يجب الكفارة وذكر في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين ولو لم يشهد عند القاضي فافطر ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته ثم قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم انه لا يقبل شهادته لا يلزمه الكفارة والثاني ظاهر النفي وهو قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره يقتضي ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وانه قد رأى الهلال فيقتضي ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر واوجبنا عليه الصوم احتياطا وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها مما يحتال لدرئه كما بقي قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطي جارية ابنه وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين وان لم يصر ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذا زنى بابنته لان النفس حر ليست محلا للملك فلم يكن الاضافة للتمليك لعدم قبول المحل ذلك بل اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتلافه واعدامه الا ترى انه لو قتل الاب انسانا ووجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط لما قلنا ولم يصر هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لان الفسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم مما كنا فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارات احتيالا في درئها لان هذه الكفارات تحتاط في درئها واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فلم يصر شبهة مسقطة للقصاص عمن قتل مشركا ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية وانتسخت فلم تبق اصلا وههنا بخلافه ولان المشرك صار مجازا عن المحارب كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظ متى صار مجازا لم تبق حقيقته اصلا ولا اورث شبهة في محل الحقيقة لانه انتقل عن محله بتعيين حيث صار مجازا ولو بقي في محله لما انتقل وهذا الطريق يوجب التسوية بين ما اذا افطر بعد القضاء وقبله فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومونه متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه والدليل عليه انه مروي بنصب الميم من يوم على الظرف فاليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت واذا كان الخبر بيانا لوجود الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الآخر فلا يصلح شبهة قلنا حمله عليه يؤدي الى الغاء كلام صاحب

الشرع واخلائه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعاقل ان يقول ذهابك عن البلد يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جميع اجناس الاسماء صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال الا انه اذا اضيف الى الفعل الماضي فاختيار من اهل النحو ان يبنى على الفتحة وتخرج عن كونه معربا لاتحاده بالسبب المعرب نفسه اذ بين المضاف والمضاف اليه نوع اتحاد وان اضيف الى المستقبل فالتكلم بالخيار ان شاء اعربه لكون ما اضيف اليه معربا في نفسه وان شاء بناه لاتحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا كان كذلك الشبه فلان يبنى عند اتحاده به اولى هذا التخيير ظاهر للتكلم وان كان العرب تؤثر الاعراب لدى الاضافة الى المستقبل على البناء وتؤثر البناء على الاعراب لدى الاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب ولكن البناء في الاول جائز بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي فيما نحن فيه ان كانت الرواية بالنصب فوردت على طريق البناء لا لان اليوم انتصب لكون اليوم ظرفا يحقق ما ذكرنا ان الاجماع منعقد على ان صوم هذا اليوم مجتهد فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يفسق ولو كان الحديث بيانا لوجود الصوم لا للوقت الواجب يبقى الصوم بقضيته قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرضا ويفسق جاحده ولما لم يفسق دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المعين على طريقته وهذا ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبنى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمر هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا

وقوله لشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء يعني لما قضى القاضي برد شهادته اوجب ذلك شبهة في رؤيته وهي احتمال انه اخطأ في الرؤية وهو في الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة وتيقن انه هذا اليوم من رمضان قطع القاضي في رؤيته وجهل سائر الناس بما تيقن عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتي الخمر والزفاف مع ان الكفارة اقرب بينه وبين ربه تلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا تصير القضاء شبهة فقال بالقضاء تحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرئي وعدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخييل ولا يمكن دفع هذا التخييل اصلا فقد وقعت الى دابة في زمن عمر رضي الله عنه وظهر من بعد انه كان تخييلا الذي زعم انه رأى ولهذا اذا اشكل يتشكك وفيما عاينه الانسان لا يتشكك لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تعادم الحقيقة وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضي شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فلا تسقط بالشبهات بخلاف مسئلتي الخمر والزفاف لان العلم فيهما غير مشتبه ولا مستبعد ان يعرف البعض الخمر ولا يعرفها البعض لعدم التجربة وان يعرف الرجل امرأته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والمعرفة فلا يوجب الجهل عليه فاما ههنا فالكل سواء في درك المرئي وتفرده يوجب خلل الرؤية فاذا اعتبر الحكم تصلح شبهة في سقوط الكفارة قوله خلافا للشافعي يتصل بقوله ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا الى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت

بالشبهة خلافا للشافعي فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها
لم تجب الا ضمانا لما تلف من حق الله تعالى بجنايته الا انا اي لكنا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة
فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول اما النص فان النبي عليه السلام في قوله من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة
عليه فعرفنا ان وجوبها يستدعي كمال الجناية وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة
تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط
بعذر الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط في الافطار لايجاب الكفارة كما في القتل اي
العمد وانها ملحقة بالعقوبات فكأنه الشيخ اراد بالخاطئ في قوله ولاجماعهم انها لا تجب على الخاطئ
الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن فيصح
الاستدلال فاما لو اراد به الخاطئ الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضمضة او المضغ للصبي فهو
غير فصيح فلا يخلو الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور
وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطاء الا ترى ان الصوم اذا فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب الكفارة
عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم الفساد لا للخطاء فلا يتم الالزام
بهذا الاستدلال على الخصم الا على الوجه الاول وكذا المعقول يدل عليه فان وجوب الصوم حقا خالصا
لله تعالى يدعو الطباع الجانية عليه وقد ظهر في الشرع اثر صيانة هذا الحق على العباد بتجويز نية
متقدمة على وجود ما طرأ عليها واثر فيها بالاعدام وجعل الركن المعدوم موجودا في حق الناسي
والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه ويبقى مصونا به عن الابطال والكفارة
تصلح زاجرا فعرفنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة فكان ينبغي ان تكون الزاجر في العقوبات
المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود ولكن الصوم لما لم
يكن حقا مسلما الى صاحب الشرع باتا وقت الجناية اذ الجناية عليه بالافطار لا تتصور بعد التمام صار
اي التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فتمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتعذر
ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجبناه اي الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة وجعلنا
معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة
ويستوفى بطريق العبادة كالحدود ولان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مامور باقامتها
حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة
اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا افطر في نهار رمضان او شرب الخمر عمدا حيث
يجب الكفارة لان القصور في الجناية من الوجه الذي ذكرنا موجود فيتمكن ايجاب الكفارة التي هي
عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه الذي تقدم بيانه في دلائل النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه
هناك وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته انه تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها
بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل المعصية
سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى
الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال
لانها جعلت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو اثرها فلا استحالة

في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا او لا يقال لو جوزنا هذا لصارت
المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة ومن المحال ان يكون الشيء موجبا بطلان نفسه
لانا نقول لا استحالة في كون الشيء بواسطة حكمه موجبا عدم نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعقبه
وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتران ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي الى المناقضة وحكم المعصية
ههنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب لحوادث المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذي
به يحصل المحو يتعلق بالوجود لا بالوجوب وهو متعقب عن المعصية لا محالة لتعقبه وجود الكفارة
وجوبها فلم يكن فيها استحالة الا ترى انه يجوز ان يكون الحدود احكاما للمعاصي وان كانت مكفرات
لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذا فيما نحن فيه قوله ولهذا اي ولوجوب هذه الكفارة
بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا بتداخل الكفارات في الفطر حتى لو افطر مرارا
في رمضان من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فهو
كذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ وروي في الكيسانيات عن محمد ان
عليه كفارتين وعند الشافعي يجب لكل فطر كفارة واحدة كما اذا ظاهر مرارا او قتل انسانا خطاء
لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هي عبادة فلا يتمكن
فيما معنى عقوبة ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة
لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود
وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجبت لا على الوجه الذي شرعت فانها شرعت زاجرة وقد
حصل الزجر بالمرة الاولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوما او فيه شبهة العدم فلا وجه
لايجابها في المرة الثانية ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر يلزمه الاخرى لانه تبين ان الانزجار
لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحدود سواء فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم
ينعقد سببا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب شرع [illegible] فان الشرع
قدر الزاجر في كل باب فالجنايات وان كثرت من جنس واحد فاستيفاء الزواجر يؤدي الى جعل
الزاجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولهذا لم يتكرر الاستيفاء في الحدود
فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال تنعقد الجنايات عللا في انفسها والزاجر المستوفى يكون حكما لكل علة
كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة البيع المقدر بجنسه نسيئة فانها ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد
منهما علة تامة في تحريم النسأ وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاقبة عند اهل الاصول فكان
معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم عن علل متعددة واليه اشار الشيخ ابو المعين وحقوق
العباد اي الحقوق التي لهم اكثر من ان تحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك
المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله والمشتمل عليهما اي على حق الله تعالى
وعلى حق العباد وحق الله تعالى غالب حد القذف وهو مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه
لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله
والاحكام تشهد بذلك ايضا كما سنقف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف
ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام

على الآحاد واحد وعندنا ان في حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل

ورأيت في التهذيب انه اذا قذف شخصا واحدا مرارا يحد لا يجب الا حد واحد وان قذفه بزنيات مختلفة ففي تعدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يقع فيه التداخل وفي قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لانها حدود من جنس واحد لمستحق واحد كحد الزنا وفي قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انتم زناة او زنيتم ففي القديم لا يجب للكل الا حد واحد اعتبارا بالقذف وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه ادخل على كل واحد منهم معرة فصار كما لو قذفهم بكلمات احتج الشافعي لاثبات مذهبنا بان الاصل في سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه بدليل ما روي عليه السلام ايعجز احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك والمدح انما يستحق على التصدق بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سبب الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يدعي عليه السرقة لان الخصومة هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق ولا يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الوصف يختلف شدة وخفة فلا يؤمن الجائر ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الحق لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للمظلوم بخلاف القصاص فانه معلوم يحد وهو حز الرقبة ولا يتوهم الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب والحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه اذا قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بتوجيه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف محصنا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف وانما وجب لتحقق الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا فكذا وجب ان يخلص الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الحق فيه لله تعالى ايضا ولكن الهتك يقع بالتهمة وهو في عرض المقذوف ولله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فيثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى وللعبد فقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو الاستعباد وللعبد حق وحق العبد ارجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا تسقط حرمة الزنا بالمرأة التي تثبت حقا لله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق للعبد تسقط بكفره الذي تسقط به حرمته دمه وحرمته وكذا تتنصف بالرق واظهر الدلائل على ما قلنا ان ما يجب للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تحتمل التنصف وهذا لان حرمة الجريمة تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت الجريمة ازدادت العقوبة والنعمة في حق الحر متكاملة وفي حق العبد ناقصة فيتكامل العقوبة وتنتقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جبرا

التي تشير الى معنى الجبر كما ورد النص به ولهذا ما وجب من العقوبات حقا للعبد وجب باسم القصاص الذي ينبئ عن المماثلة

لما فوت عليه والعقوبات لا تختلف بجناية العبد والحر فلا ينتقص الواجب بكونه عبدا يوضحه ان من حقوق العباد يعتبر المماثلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولا مماثلة بين النسبة الى الزنا وبين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كما لا مشابهة بين الحد والزنا فعرفنا انه من حقوق الله تعالى كسائر الحدود لان ما يجب لله تعالى ليس مثلا معقولا للمعصية كعذاب الآخرة مع الكفر والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما تتوهم من صاحب الحق تتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر انه كما يمنع الجلاد منه مع انه يتوهم الزيادة فلا يمنع صاحب الحق من استيفائه حقه كتوهم السراية في حق القصاص وتمسك الخصم بحديث ابي ضمضم غير صحيح لانه لم يرد به حقيقة التصدق لانه لا يحتمل التصدق لكنه اراد به اني لا اطالبهم بموجب الجناية وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة وبعدما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما اذا كان محضا حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب شرعا فيثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة ترد الانكار وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحد بنفسه فانه لو اقر به متقادما يقام عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشهادة لان الشاهد مخير بين الستر والاظهار فمتى سكت فقد اختار معنى الستر فلم يجز الاظهار بعد ذلك فمتى اظهر دل على ان ضغينة حملته على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يتمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب المدعي فلا تصير متهما بالضغينة ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقادمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها لبطلان الدعوى فان المدعي مخير بين ان يحتسب بدعواه اقامة الحد ليقام الحد وبين ان يختار الستر فيدعي الاخذ فانه اختار الستر حرم عليه التأخير واذا اخر كان تأخيره على ترك جهة الحسبة فاذا عاد يدعي السرقة لم يصح دعواه السرقة بعد ما لزمته التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال فاذا ثبت هذا قلنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط وغيرهما **قوله** والذي يغلب فيه حق العبد القصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيه حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببها مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب لله تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة

التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الإمكان وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم أن حق العبد
راجح وكذا تفويضه استيفاءه إلى الولي وجريان الإرث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح
دليل على رجحان حقه أيضا قوله وأما حد قطاع الطريق فهو خالص أي خالص حق الله تعالى عندنا قطعا
كان أو قتلا كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا تجب على المستأمن إذا ارتكب سببه في
دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة وعند الشافعي القتل الواجب فيه مشتمل على الحقين ففيه معنى الحدود
لأنه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الإمام دون الولي وفيه معنى القصاص لأنه لا يستحق إلا بالقتل و
القتل المستحق بالقتل يكون قصاصا ومعنى القصاص غالب فيه في أصح القولين لأنه لو قتل معصوما
يجب القصاص بقتله في غير حال المحاربة ففي حال المحاربة أولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدما
على حق الله تعالى لما عرف فعلى هذا القول لو قتل حر عبدا أو مسلم ذميا أو قتل الأب ابنه في قطع الطريق
لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل واحد جماعة قتل بالأول وللباقين الدية وإن
قتله أجنبي غير الإمام يجب عليه الدية لورثته وإن مات تؤخذ الدية من تركته وإن قتل في قطع
الطريق بمثقل أو قطع عضوا يقتل بمثل ذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب ونحن نقول القطع
والقتل في قطع الطريق حد وأحد نوعي القطع حق الله تعالى على الخلوص فكذلك القتل لأن الله
تعالى سماه جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل فأما القصاص فواجب بطريق
المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل والدليل عليه أن الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله
ورسوله بقوله إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وما يجب بمقابلة هذا السبب يكون لله تعالى
على الخلوص وسماه خزيا في قوله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا فعرفنا أن الواجب في قطع الطريق
خالص حق الله تعالى كذا في المبسوط وأما قولهم إنه قتل مستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب
هو المحاربة كما أشار إليه النص إلا أنها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتأكدة بأخذ المال والقتل
جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء القتل ولهذا جعلنا الردء كالمباشر حتى لو قتل واحد منهم قتل
قتلوا جميعا عندنا لأنه إذا قتل قاطع الطريق فقد صار كاملا فصار بصفة الكمال مضافا إلى الجميع فيستوي
فيه الردء والمباشر ولما قال الشافعي إن أصله قصاص والجنايات تحتمل لم يصح أن يقتل إلا المباشر والله
أعلم وهذا أي بيان ما ذكرنا وتحقيقه مما يطول به الكتاب قوله وهذه الحقوق التي ذكرنا
كلها تنقسم إلى أصل وخلف وذلك أي الانقسام إلى الأصل والخلف في الإيمان أولا أصله التصديق
والإقرار ثم صار الإقرار بنفسه مستبدا في أحكام الدنيا خلفا عن التصديق أي عن الإيمان الذي هو
التصديق والإقرار جميعا كما قلنا في المكره على الإسلام إنه يحكم بإسلامه بمجرد الإقرار حتى لو رجع عن
الإقرار عند زوال الإكراه يصير مرتدا ثم صار أداء أحد الأبوين ثابتا في حق الصغير خلفا عن أداء
الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك ولقصور عقله وكذلك أي وكما يثبت الإيمان في حق الصغير بأداء الأبوين
يثبت في حق المعتوه والمجنون فيجعل كل واحد منهما تبعا لأحد أبويه في الإسلام كالصغير لا يعتبر ذلك
أي أداء أحد الأبوين في حق الصغير مع أداء الصغير بنفسه يعني إذا كان عاقلا بخلاف المجنون فإن
أداءه بنفسه لا يخرجه عن تبعية الأبوين لعدم عقله بخلاف أداء الصغير وذكر في بعض
الحواشي أن المعتوه كالمجنون في عدم صحة أدائه بنفسه وليس بصحيح لأنه ملحق بالصبي دون المجنون
إذ هو ناقص العقل لا عديم العقل كما سيأتي بيانه وفائدة اعتبار أداء الصبي بنفسه تظهر فيما إذا

ثم صادف الصبي

أسلم أحد أبويه ثم أسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذي أسلم من أبويه لا يصير مرتدا بل يبقى مسلما بإسلام
نفسه ولو أسلم بنفسه يصح وإن كان أبواه كافرين ثم صار تبعية أهل الدار والغانمين أي أداء الغانمين
خلفا عن تبعية الأبوين وجعل شمس الأئمة تبعية الدار خلفا عن تبعية الأبوين وتبعية الغانمين
خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فيمن سبي صغيرا وأخرج إلى دار الإسلام وحده
خلفا عن تبعية الأبوين في ثبوت حكم الإيمان له ثم تبعية السابي إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب
خلفا عن تبعية الدار في ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين
واعلم أن المراد من خلفية هذه الأشياء ليس كون تبعية الغانمين أو الدار خلفا عن تبعية
الأبوين ثم كون تبعيتهما خلفا عن أداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لأنه يؤدي حينئذ أن يكون
للخلف خلف وهو فاسد لتصير شيء واحد أصلا وخلفا بل المراد أن كل واحد من الأشياء
خلف عن أداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كابن الميت خلف عنه في
الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه وفي باب الصوم الفدية
خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء لا أنه خلف عن القضاء هكذا قيل وما عرض عليه بأنه
لا ضرورة في العدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغانمين خلفا عن أداء الصغير
دون تبعية الأبوين إذ لا استحالة في أن يكون للخلف خلف ولا فساد في أن يكون الشيء
الواحد خلفا من وجه أصلا من وجه وإلى هذا أشار [illegible] مع حقيقة الأداء لا يعتبر تبعية شيء ومع تبعية
أحد الأبوين لا يعتبر تبعية دار الإسلام أو السابي حتى لو سبي الصبي مع أحد الأبوين لا يصير مسلما
بالدخول في دار الإسلام لأن تبعية الأبوين أقوى من تبعية الدار ومع تبعية دار الإسلام لا يعتبر
تبعية السابي حتى لو سرق ذمي صبيا من دار الحرب وأدخله دار الإسلام يصير مسلما بتبعية الدار
ولا يعتبر تبعية الآخذ حتى وجب تخليصه من يده ولو مات يجري عليه أحكام الإسلام قوله وكذلك
أي وكما أن في الإيمان التصديق والإقرار أصل والإقرار المجرد وتبعية الأبوين والدار والسابي
خلف عنه في شروط الصلاة الطهارة بالماء وهو الوضوء أو الاغتسال أصل والتيمم خلف عنهما
بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني به أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى غاية وجود الماء
إباحة الصلاة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة وعند الشافعي هو خلف
ضروري أي تثبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة وإسقاط الفرض عن الذمة فيكون
التيمم خلفا عن الوضوء لإباحة الصلاة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجز
أداء الفرائض بتيمم واحد لأنه لما كان ضروريا يشترط قيام الفرض لصحته لأن ما يثبت للضرورة
يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الأداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز أداء
فرض آخر به كما في المستحاضة إنه الضرورة لما انتهت بالفراغ عن الأداء لا يجوز أداء فرض آخر
بتلك الطهارة لانتقاضها بانقضاء الضرورة ولم يعتبر التيمم لأداء فرض قبل دخول وقته لعدم الضرورة
كما في المستحاضة وقال [illegible] تنجس وطاهر في الشرع [illegible] في موضع لا قدرة له مع [illegible] سواها
إنه التجزي [illegible] هذا الموضع [illegible] ولم يجعل [illegible] طهورا أي لم يجعل التيمم طهارة في مثل هذا
الموضع لعدم الضرورة لأنها لا تتحقق مع وجود الماء ومعه طاهر بنفسه ويمكنه الوصول إليه بالتيمم
لأنه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في أمر القبلة فلا يجوز [illegible] المصير إلى التيمم مع القدرة

على الماء الطاهر ولهذا شرط الطلب لصحة التيمم لان الضرورة لا تتحقق قبل الطلب واحتج لاثبات
هذا الاصل بان المسح بالتراب تلويث وليس بتطهير الا ترى ان المتيمم اذا رأى الماء يعود الحدث السابق
من جنابة او غيرها فثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنتقض
بالفراغ من الصلوة او بذهاب الوقت عندكم وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن
أبيحت له الصلوة مع الحدث للضرورة كما في الاكراه على الردة او الجناية على الصوم بالافطار تبلغ الاقدام
على اجراء كلمة الكفر والافطار لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر قلنا نحن هذا اي هذا الخلف
خلف مطلق في حال العجز عن الاصل بالاتفاق بين اصحابنا فيثبت به الحكم على الوجه الذي يثبت بالاصل
ما بقي العجز فيجوز جمع الصلوات به ويجوز الاتيان به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز التحري
في الاواني لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز بالتعارض لان حكم
التعارض التساقط فصار كان الاواني في حكم العدم والدليل على انه هذا خلف مطلق رافع للحدث
سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب او بين الوضوء والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة
الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه لتثبت له حكم الاصل كالصوم في الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر
في العدة لها حكم القروء وكالصوم في باب التمتع له حكم الهدي وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية
بين الماء والتراب وان جعلت بين الوضوء والتيمم فكذلك لان حكم الوضوء اباحة الدخول في
الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فهذا الذي جعل خلفا مطلقا
لا يبيح بدون تلك الواسطة لانه حينئذ يكون حكما آخر ولم يبق حكم الاصل لا حكما آخر فان قال هو
خلف في حق الاباحة مع الحدث جعله غير خلف عن التوضؤ اذا التوضؤ لا يبيح الاداء مع قيام
الحدث الموجود قبل التوضؤ بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر
غير حكم الاصل فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار قوله لكن الخلافة استدراك من قوله
وقلنا نحن هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلافة بين الآلتين وهما الماء والتراب عند
ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر بين الفعلين وهما التوضؤ او الاغتسال والتيمم لان الله
تعالى امر بالوضوء اولا بقوله فاغسلوا وجوهكم الآية وبالاغتسال بقوله فاغتسلوا الآية ثم
امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بين الوضوء والاغتسال والتيمم لا بين التراب
والماء الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله عز اسمه فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فدل ان الخلفية بين الماء والتراب لا بين التوضؤ والتيمم كما انه تعالى
لما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الآية علم ان الاشهر خلف
عن الحيض لا عن التربص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يصلح معارضا للنص ولم يوجد
ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء
في كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لانا نقول هو ليس بطهور حقيقة ولكن النجاسة
في المحدث حكمية وهذه طهارة حكمية فجاز اثباتها بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصلح
خلفا عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية يؤيده ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج ما لم يجد الماء وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا نص على طهورية التراب
والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء في الطهورية قال القاضي الامام فتبين ان الشافعي

جعل التيمم بدلا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع الحدث لا لرفع الحدث وعند محمد هو بدل عنه في حق
رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع الرجعة وقربان الزوج وابو حنيفة وابو يوسف جعلا
الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء في افادة الطهارة الحكمية للصلوة لا بعينه وهو الاصح قوله ويبتنى
عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين عند ابي حنيفة وابي يوسف يؤم المتيمم
المتوضئين ما لم يجد الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنه لان التراب لما كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز
بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين وهذا لان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث
لا ان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالرأس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلية
غير منقولة الى بدل فكذا ههنا وعند محمد لا يؤم المتيمم المتوضئين وهو قول علي رضي الله عنه
لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب الخلف والمتوضئ صاحب الاصل وليس
لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني الصحيح بركوع وسجود
على صلوة المومي الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم لقدرته على الاصل
فكذا اذا لم يكن معهما لانه واجد للطهارة الاصلية وعند زفر يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان
المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام
لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي
ولهذا لم ينتقض طهارته بالقدرة عليه فلا تمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء الا انا نقول لما
قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام فتفسد صلوة الامام في زعمه
فلم يصح اقتداؤه به كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت
صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة
في حق المقتدي وان كانت صحيحة عند الامام بخلاف ما اذا لم يكن المقتدي المتوضئ قادرا على
الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدي جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان
المقتدي استغنى عنه لكونه على طهر في حقه ولهذا لو احدث المقتدي جاز له التيمم فكانت
طهارة الامام طهارة في حقه فصح امامته ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد
منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة
جازت صلوتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا في حقهم جميعا ثابت فصح الاقتداء
وان كان القوم صلوا صلاتهم بطهارة صحيحة لا دم بعدها هكذا ذكر قول زفر في
الاسرار والمبسوط وعامة الكتب وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على
ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في عامة الكتب فلعله
ظفر برواية اخرى عنه ان قوله قول محمد في هذه المسئلة فاورد قوله موافقا لقول محمد بناء على
تلك الرواية كما ذكر الامام الاسبيجابي في شرح المبسوط فقال يؤم المتيمم المتوضئين في قول ابي
حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بلا خلاف
فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قولهما متفاوت في هذه المسئلة
ولهذا لم يذكره شمس الائمة وان لم تثبت عنه رواية اخرى كان ذكر زفر ههنا سهوا من الكاتب قوله

وقد يكون الخلف اى هذا الخلف الذى هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند العذر في
عدم الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد ثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز
عن فوت الصلوة بان فاتت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها
اذا اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا وعند الشافعي لا يجوز التيمم لهما قياسا على الجمعة
وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة
الا بطهارة الا انا نقول ان صلوة الجنازة لا تقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل
الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا
يمكنه الصلوة بطهارة الماء فقط على هذه الحالة فابيح له التيمم كما لو خاف عطشا بخلاف سائر الصلوات
فانها تفوت الى الخلف وبخلاف الولي حيث لا يجوز له التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس لو
صلوا عليها كان له حق الاعادة وقد نقل عن ابن عباس اذا فجئتك جنازة فخشيت فوتها فصل
عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في صلوة العيد مثله حتى ان من تيمم لجنازة فجيء باخرى
يعني من غير ان يدرك وقتا بين الجنازتين يتمكن فيه من الوضوء لم يعد التيمم عند ابي حنيفة
وابي يوسف لبقاء الضرورة واعاد عند محمد بناء على ما قلنا من الاختلاف في الخلافة وذلك ان
الخلافة هيهنا ان كانت ضرورية ولكنها بين الوضوء والتيمم عند محمد فتيممه الاول كان
لحاجته الى احراز الصلوة الجنازة الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فانتهى حكم ذلك التيمم
ثم حدثت له حاجة جديدة الى احراز الصلوة على الجنازة الثانية فيلزمه ان يتيمم لها اذا لم يجد بين
الجنازتين من الوقت ما يتمكن فيه ان يتوضأ لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ويتجدد
بتجددها وقاس بما لو تمكن من الوضوء بين الجنازتين وعندهما هذه الخلافة وان ثبتت بالضرورة
الا انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز له ان يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت
مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على جنازة لان اليبس الذي صار التراب
طهورا لاجله وهو ضرورة خوف الفوت قائم بعد فيبقى تيممه ببقاء اليبس بخلاف ما اذا تمكن من
الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف فوت يوضحه ان التيمم
بعدما صح لا ينتقض الا بالقدرة على استعمال الماء وانه لم يقدر عليه بالفراغ من الصلوة على
الجنازة الاولى اذا كان يخاف فوت الثانية بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة بينهما واذا لم يكن
متمكنا من استعماله كان فرض استعماله ساقطا عنه فيكون وجود الماء وعدمه في حقه سواء
كذا في نوادر المبسوط قوله وهذا اي ذكر بيان هذه المسائل وتحقيق هذه الفروع انما يستقصى
اي يبلغ اقصاه في مبسوط اصحابنا او بيان الاصل والخلف مع كل واحد من الخلوف المذكورة
فان لكل واحد منها خلفا انما يعرف على وجه المبالغة والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الفدية
خلف عن الصوم عند العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر وكذا اداء القيم في الزكوة و
صدقة الفطر والعشر وسائر الصدقات الواجبة خلف الكلفية وكذا القيم للمتلفات في حقوق العباد
وهذا مما يكثر تعداده ويطول به الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك ان الخلافة لا
تثبت الا بالنص او دلالة النص لم يرد النص الا في الاقتصار عليها بل ثبتت باشارة النص
او باقتضائه ايضا واي اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي يعني ان الخلف انما يثبت بما يثبت

به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي فكذا الخلف وشرطه اي شرط ثبوت الخلف عدم الاصل في الحال
لان مع وجود الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن يشترط ان يكون عدما محتملا للوجود ليصير
السبب المثبت للاصل منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كانعقاد التيمم
الموجب في الوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة
ثم بالعجز انتقل الحكم الى التيمم فما دام يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يثبت الخلف كالخارج من البدن
اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول
لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر
ومثل اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينعقد موجبة لما هو خلف
عن البر وهو الكفارة بخلاف مسئلة مس السماء اي اليمين على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة
للبر لمصادفتها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وسائر الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية
في الصوم في كفارة اليمين وغيرها على هذا الاصل وهو اشتراط احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف
وقد سبق بعضها اي بيان بعضها فيمن اسلم في آخر الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلي
فيه فانا اوجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان ذلك الجزء صلح موجبا للاداء فصلح موجبا لما هو خلف
عنه وهو القضاء قوله ولهذا اي ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان تعذر قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى آخره اذا شهد الشهود على رجل بقتل عمد وقتله الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود
والولي جميعا او جاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين ان يضمن الشهود الدية وبين ان
يضمنها القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتلاف الحكمي في
حكم الضمان مثل الاتلاف الحقيقي فكان له ان يضمن ايهما شاء فان اختار ولي المقتول تضمين القاتل
لم يرجع القاتل على الشهود بشيء باتفاق بين اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره بنفسه باختياره وان
اختار تضمين الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرجعون
على الولي اي لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاء لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا عاملين
فيها للولي فيرجعون عليه بما يلحقهم من الضمان كما لو شهدوا بالقتل خطأ او بالمال فقضى القاضي
به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان يرجعوا على المشهود
له وتعليل الشيخ بقوله لانه سبب الملك الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال ان الشهود انما يرجعون
اذا كان المشهود به قابلا ان يملك بالضمان فيرجعون بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا
المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك
اي ملك المشهود به للشهود قد وجد وهو التعدي بالشهادة كذبا والضمان اي وجوب الضمان
او اداء الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو الدم محتمل للملك اي المملوكية في الشرع غير مستحيل
ملكه فان الشرع لو ورد بتملك الدم لا يستحيله العقل الا ترى ان من عليه القصاص في حكم
القصاص كالمملوك لمن له القصاص حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص
منه وولاية ابقائه بالعفو كما كان للمولى ولاية ابقائه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق
واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان الذي لزمهم منعقدا بهم منعقدا للملك في المضمون بناء
على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود الشرع به حتى قيل اي السبب في بدل المضمون

وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب ان الغاصب الاول
اذا ضمن رجع به اي بما ضمن على الغاصب الثاني وان لم يملك الغاصب الاول المدبر باداء الضمان
لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك في الشرع فان الشرع لو ورد به
لا يكون مستحيلا فينعقد السبب موجبا الملك الاصل وهو المدبر على ان يعمل في بدله وهو القيمة
فيملك بدل ما ضمنه على الغاصب الثاني فيرجع به عليه وكذلك اي وكغاصب المدبر من الغاصب شهود
الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا والعبد يساوي الفين
العبد او الفا يضمنون قيمته لانهم حالوا بابطالهم بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا
بمنزلة الغاصبين ضامنين للقيمة ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته
لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك كالمدبر ولهذا الوجه ورد في الدرك كان لولاه ذو الشهود
وقوله لا قلنا اي لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين والاصل وهو
المدبر في تلك المسئلة والمكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كما لدم في
المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل
وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل وانما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة
لان العبد لا يستحق العتق على المولى باداء البدل فانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة
حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك اما ابو حنيفة فقد
قال يعني في المسئلة الاولى ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا
ضامنين مع مباشر الاتلاف لان مجرد التسبيب ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا
في بئر حفرها غيره في الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولما ضمن الشهود ههنا عرفنا انهم جناة
متلفون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء الولي فان استيفاءه بمنزلة الشرط
لتمام جنايتهم فعلم انهم يضمنون بالاتلاف باشروه حكما والولي ضامن بالاتلاف باشره حقيقة ومما اي
المتلف حكما والمتلف حقيقة اذ المتلف بالتسبيب المتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان
لم يتساويا في ضمان القصاص لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فباي طريق حصل
الفوات يجب الدية سواء كان مباشرة او تسبيبا ولهذا كان ولي القتيل مخيرا بين تضمين الولي
وبين تضمين الشهود ثم ولي القتيل اذا اختار تضمين المباشر المتلف وهو الولي لا يكون له ان
يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته وهو الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود
لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذي باشر القتل لانهم ضمنوا بجنايتهم ومن ضمن بجناية نفسه لم يكن
له ان يرجع على غيره وهو معنى قوله في الكتاب واما كان الولي الذي باشر القتل لا يرجع يعني على
الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين بخلاف شهود الخطأ يعني اذا
شهدوا بالقتل خطأ واخذ المشهود له الدية فالشهود عليهم ثم جاء المشهود بقتله حيا فان للمشهود
عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو المشهود له لانهم لا يضمنون
ما اوجبوا للولي اي لولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود فاذا ضمنوا ذلك المال يملكوه
باداء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا ثم انه كان
قائما في يد الولي ياخذونه لانهم احق لكونهم وان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلاف

والجواب عن قولهما اي عما قالا ان الاصل محتمل للملك فانعقد السبب موجبا له الى آخره ان ملك الاصل المتلف
الآدمي غير مشروع اصلا في الحال لان الآدمية قد اجتمعت عليه ولم يكن مشروعا في وقت من
الاوقات ايضا ولا يحتمل ان يكون الاصل مشروعا لان احتمال الشرعية انما يثبت باحتمال الوحي
وقد انقطع احتمال الوحي بوفاة النبي عليه السلام فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه كما في اليمين
الغموس فيبطل الخلف بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق
الكرامة فينعقد السبب موجبا فيتحول الى الخلف وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك فيهما
قائم في الحال لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا لو قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ ويجوز بيع
المكاتب ايضا برضاه واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق بالعجز ويصير ملكا
للمولى يدا ورقبة كما كان كذلك واذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب موجبا
للاصل ثم يعمل في الخلف ولان الخلف يحكي الاصل يعني ولئن سلمنا ان الدم الذي هو الاصل قابل
للملك ومحتمل له لم يكن للشهود ولاية ايجاب الضمان لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه ويثبت
على الوجه الذي يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص ثم
لو كان القصاص ملكا لهم لم يضمن المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل من عليه
القصاص انسان آخر او شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن عليه القصاص ضمان
على القاتل وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا كان المتلف للقصاص لا
يضمن للمالك فكيف يضمن لمن انعقد له السبب ولم يكن مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم
يتصور ضمان خلفه وهو الدية وفي المدبر والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون حتى كان مملوكا
لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه
عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعمل لعارض التدبير والكتابة يكون
موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بهما كذا
قال شمس الائمة قوله واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الباب وهو القسم الذي
يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كما ذكرت والدليل على الحصر الاستقراء لا غير قال الله تعالى
وآتيناه من كل شيء سببا اي آتينا ذا القرنين من اسباب كل شيء اراده من اغراضه ومقاصده
في ملكه سببا اي طريقا موصلا اليه والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة فاتبع
سببا وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي
ابوابها في قول السدي وطرقها في قول ابي صالح وابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب السموات
لانه لما كان بلوغها امرا عجيبا اراد ان يورده على نفس متشوقة اليه ليعطيه السامع حقه من التعجب
زادني تعجيب الى هامان ومن يحرك مجراه بالايضاح بعد الابهام ليعطيه حقه من التعجب ومنه اي
مما اريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو نال اسباب
السماء بسلم يعني ومن خاف الموت واحترز عن الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة
ويصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء اي ابوابها بسلم اي صعد عليها فرارا منه ومعنى ذلك اي
الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب يكون موصلا الى الشيء فان الباب موصل الى البيت
والحبل موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء اي الحكم يعني هو عرف

موضوع م

الفقهاء منسوخ فيما هو موضوع لغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير
ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان الوصول بالمشي والحبل يتوصل به
الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء ولهذا قال بعضهم السبب ما يوصل الى الشيء مع جواز المفارقة
بينهما كالسبب للحظ وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى المقصود وما
في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط
دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ومائة نصبه سببا معرفا للحكم تسهيل وقوف المكلفين
على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل
وغيرها فيكون تسمية الوقت في السهو والبيت والنصاب وسائر ما مر ذكرها في بيان اسباب
الشرائع اسبابا بطريق الحقيقة وعلى التفسير المذكور في الكتاب لا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع
من المعاني المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز **قوله** واما العلة فانها في
اللغة عبارة عن كذا ذكر في الميزان ان العلة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله فيه وسمي
المرض علة لكونه عارضا يتغير المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف وقال بعضهم
ان العلة ما فيه من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان
الحكم يتكرر بتكرره وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر
صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجعل ان يكون مجيء
زيد علة لامتناع خروج عمرو وقال ابو الطيب والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة
فلعلة لا يظلم سمي المعنى المانع من الظلم علة وسمي المرض علة لانه يؤثر في ضعف المريض ويؤثر في
منعه عن كثير من التصرفات فعلى القول الاول سمي الوصف المؤثر في الحكم علة لانه يؤثر ويتغير
به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف
المؤثر يتغير حكم ظاهر النص والخصوص الى العموم فيثبت الحكم في اي موضع وجدت العلة فيه وعلى القول
الثاني يسمى علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرر عند تكرره وعلى القول الثالث سمي بها لانه مؤثر في
ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع وقال وهذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا
ولد مريضا سمي عليلا والمرض فيه علة وليس بمغير لوصف وبخلاف الثاني لان الوصف يسمى علة وان ما
يثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح الحكم باشتقاقه من العلل لانه يقتضي التكرر ويمكن ان
يجاب عن الاول بانه انما سمي عليلا بالنظر الى الاصل فان الاصل في المولود هو الصحة والسلامة و
عن الثاني بان الوصف انما سمي علة باعتبار انه لو تكرر تكرر الحكم به وهذا يمنع المقابلة **قوله** ويتغير
به اي بذلك الوصف حال المحل هذا اشارة الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول رتبة
فهي مقارنة له في الوصف فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك
لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الكسر علة صيرورة الشيء منكسرا والسواد علة لصيرورة
الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له وما اشبه ذلك
اي الجرح كالكسر والهدم والقطع علة للانكسار والانهدام والانقطاع مقارنة في الوجود اياها
وهو اي المذكور وهو العلة او لفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء

احترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه الحكم من حيث انه وجد عنده
لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت
بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها
الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة
بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه ويقرب من هذا التعريف ما ذكر الامام السيد الشهيد ابو القاسم
السمرقندي في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت به الحكم في الحال من غير
احتمال تخلف قال وبهذا يقع الحرف فيفارق السبب لان العلة والسبب يتناوبان في الاثبات و
الملازمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتأخر عنه وقد يتخلف ولا يتصور التأخر
والتخلف في العلة وعن الشيخ ابي منصور ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم معه و
احترز بقوله معه عن قول بعض الفقهاء ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم
عقيبه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بطريق المقارنة لا بطريق التأخر ولهذا جعلنا
الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح
فان العلة ما يجب به الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسبب
هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل بسبب ويفعل فعلا ابتداء ويثبت
حكما بسبب ويثبت حكما ابتداء بلا سبب وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة او لم نعرف
قوله لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها استدراك من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم
يعني الاحكام وان اضيفت الى العلل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه العلل كانت موجودة
قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها
اذ المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انفكاك الحكم عنها لا انها موجبة له حقيقة
اذ المتولدات تخلق الله تعالى والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون
الانكسار والحركة بدون التحرك والاحراق بدون الاحتراق وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى
اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن الايجاب لما كان غيبا عن
العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام
في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيرا فصارت العلل موجبة في الظاهر
بجعل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لا بانفسها وفي حق صاحب الشرع هذه العلل اعلام
اي في حقه هي اعلام للعباد على الايجاب لا انها اعلام في حقه وهو نظير الاماتة فان المميت
والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعلت الاماتة مضافة الى القاتل بجلة القتل فيما بني عليه
من الاحكام في حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية وهذا اي ما ذكرنا
انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها
ليست موجبة للثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله ثوابا قط وقد تنفك
الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم
ليس له من صيامه الا الجوع والعطش الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك

اي موجبة للثواب بنفسه جزاء بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين فصارت النسبة اي نسبة الثواب الى
الافعال بفضله ورحمته واليه يشير قوله جل ذكره جزاء من ربك عطاء حسابا والعطاء ما كان من المعطي
ابتداء بطريق الانعام والاحسان ويؤيده قوله عليه السلام تحشر يوم القيمة ثلثة دواوين ديوان
النعم وديوان الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى
ديوان المعاصي فيدخله الله تعالى الجنة بفضله وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا
الوجه اي وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات يضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذي ذكرنا
وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات
كذلك قال مولانا حميد الدين هذا الكلام يتمشى على مذهب الاشعري فانه منع تجويز العفو عن الكفر
والشرك عقلا لان الذات المحض ورد انه لا يغفر ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضي تعذيب
الكافر مع كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور في التأويلات فكان الكفر
سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر و
ان كان سببا للعقوبة بذاته عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التي وردت النصوص
بها وانما جعلت سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف في حق بعض الكفار و
التغليظ في حق البعض فكان تمثيل الطاعات من هذا الوجه وكان اللام في قوله العقوبات للعهد
اي العقوبات المنصوصة فاما ان تجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال
العباد اصلا ونفوا عنها تدبير الخلق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق
النابضة وجعلوا اضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمرو بمنزلة طال الغلام
ومات زيد وابيض شعر بكر وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا
للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه في ملكه على حسب
ارادته او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية
وقالوا يخترعها العباد ويتولونها اي ذهاب شاء الله تعالى ام لم يشاء فيكون الافعال اسبابا للثواب
والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله
لكونه مستبدا به فلا اي فلا نجعل كما قالوا بل نقول افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بحكم
ما صاروا عصاة ومطيعين ومخلوقة لله تعالى داخلة تحت قدرته فيستفاد بالاول ثبوت العدل
ونفي الظلم تحقيقا لقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد واثبات الفضل تحقيقا لقوله تعالى
ولولا فضل الله عليكم ورحمته ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه
محمود به كما قال تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فيكون الافعال اسبابا للثواب
بجعل الله تعالى لا بذواتها فكذلك حال العلل اي فكما ان الافعال لا تكون موجبة بذواتها
كالعقلية ولا تكون مهدرة كما ذهب اليه البعض بل تكون موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك
في حق العلل قال الشيخ في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة بذاتها تؤدي الى الشرك في
الالوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان نجعل اعلاما محضة ايضا لانه الا
تخرج حينئذ عن الوسط فيكون الاحكام كلها جبرية بدون سبب والقصاص شرع جزاء على
الفعل وكذلك الحدود فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات اجزية فثبت ان القول

العدل

العدل ما ذكرنا ثم استدل بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة فقال وقد اجمع الفقهاء
على ان الشاهد يتعلق الحكم اذا رجع فيجب عليه الاياب حتى صار ضامنا اذا شهد الشاهدان على
انه طلق امرأته قبل الدخول بها او اعتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق وضمن
الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف
فكان التلف مضافا اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف
الى حقيقة العلة قوله الشرط العلامة اللازمة كانه فسر بما ذكر للتمييز بينه وبين العلامة
الحقيقية بهذا القيد ومنه اي ومن صيغ العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط
بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحاح ومنه الشروط للصكوك لانها علامات
دالة على الصحة والتوثق لازمة والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط والشرطي
بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللغتين لا الى الشرط لانه جمع كذا في المغرب سموا بذلك
لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقهم في اغلب احواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام وهو
مصدر شرط الحجام يشرط ويشرط اذا بزغ وانما سمي فعله شرطا لانه يفعله بمشراطه المحاجم علامة
لازمة والمشرط المبضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف عليه
وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويتحقق الطلاق عند وجود الدخول مضافا
الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول من حيث
انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا
ولا علة بل كان علامة ومن حيث انه مضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلل فكان بين
العلامة والعلة فسميناه شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان
على شهود التعليق اذا رجعوا قال السيد الامام ابو القسم السمرقندي في بعض مباحثه يتوقف ثبوت
الحكم على وجوده ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الاسباب التي يتوقف الحكم على وجودها خمسة اقسام
العلة ووصف العلة والسبب والشرط والركن فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم ولا ينفك الحكم
عنها ولها تأثير تام ووصف العلة له نوع تأثير ولكنه ليس بتام بل يتم بانضمام وصف آخر او اوصاف
اليه كالعلة في الانباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا ينفك عنها الحكم والسبب
قد ينفك عنه الحكم ولا يكون ان لا ينشأ به الحكم والركن ما يتوقف عليه التصرف ولا يتم به كالقيام
والركوع والسجود في الصلوة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى الا في التصرفات
فاما في غير التصرفات فلا واما الشرط فلا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلوة والشهود في النكاح
الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود
الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تتوقف عليه وعدم الحكم قبل
وجود الشرط ليس لعدم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصلي فاذا وجد الشرط وجدت
العلة عند وجوده لانه ثبت الحكم بوجود العلة ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة
فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع
بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لا لعدم الشرط فكان الاولى

اى يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده فى اثبات الحكم فيمكن ان يجاب
عنه بان العلة اذا توقف على الشرط كان الحكم متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف
وعبر بعضهم بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر وجزئه اذ تاثير المؤثر
يتوقف على ذات المؤثر والمؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم نفيه نفى امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا
داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفى السبب والسبب
ولا جزء وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء العلة او السبب كما بيناه وقد يقام الشرط مقام العلة
بجمع على ما بيناه فى باب تقسيم الشرط فى مسئلة حفر البئر فانه شرط التلف دون علته والحكم يضاف اليه
لتعذر اضافته الى العلة واما العلامة فهى الامارة وفى العرف كالميل للطريق والمنارة للمسجد و
فى الشرع ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور
الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
والتلبية شعار الحج فهذا اى ما ذكرنا من المعانى اللغوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهى السبب
والعلة والشرط والعلامة قال القاضى الامام هذه ضروب متشابهة ففى السبب معنى العلة وفى
العلة الشرعية معنى العلامة وفى الشرط معنى العلة والعلامة فقد شبهته بالشرط والعلة ففيها
معنى العلامة لا يتميز بعضها عن بعض الا بالتامل والله اعلم باب

تقسيم السبب اعلم ان تقسيم هذا الكتاب السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة
ليس باعتبار ان حقائقها تنقسم الى هذه الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة
لان ما هو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء اعلى اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة
ولكن تقسيمه اياها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان
بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيها جهة السببية والعلية والشرطية بوجه فحينئذ يستقيم
التقسيم ويدل على ما ذكرنا قوله قد مر من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسباب بها وجب لما
ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان ما يوجب تعلق الحكم به
فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التى هى ذكرها الشيخ اسباب
حقيقة على ما اختاره المصنف فى تعريف السبب بل هى علل سميت اسبابا بطريق المجاز لافضائها
الى الاحكام فعرفنا ان وجه التقسيم ما قلنا ثم ان الشيخ جعل السبب المجازى قسما والسبب الذى له شبهة
العلة قسما وذلك يقتضى ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذى له شبهة العلة
غير السبب المجازى على ما ذكره الشيخ فى آخر الباب فكانت الاقسام ثلثة فى الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها
على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احد الاقسام قسمين وقد مر فى اول الكتاب ان التقسيم
باعتبار الجهة مهجور فى مثل هذه المواضع لان هذا التقسيم باعتبار التعدد فى الخارج والشئ الواحد
لا يتعدد فى الخارج باعتبار الجهات فيما نحن فيه وان قسم باعتبارها لم ينحصر الاقسام على الاربعة
بل يزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب
الحقيقى باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما وقلم جرا فتبين ان الاقسام
فى الحقيقة ليست الا ثلثة سبب حقيقى كدلالة السارق وسبب فيه معنى العلة كقود الدابة وسبب
مجازى لم يشبه العلة كالطلاق المعلق ولهذا لم يذكر القاضى الامام فى التقسيم القسم الذى لم يشبهه

العلة وذكر هكذا السبب الذى هو علة وهو الموجب للحكم بنفسه فى الزمان الثانى كالنصاب قبل الحول
وسيأتى بيانه قوله واما السبب الحقيقى فما يكون طريقا الى الحكم حتى عن لزم الحنبلى بيد حد تعسر السبب
والعلة والشرط وغيرها فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود
عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتا بها وبقوله ولا يعقل فيه معانى العلل
اى لا يوجد له تاثير فى الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذى له شبهة العلة وعن السبب الذى
فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولكن لا يخلو عن معنى
العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم حقق خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
اى علة غير مضافة الى السبب الى آخره فى القسم الرابع وهو السبب الذى فى معنى العلة وذلك اى القسم الرابع
مثل سوق الدابة وقودها هو سبب اى كل واحد منهما سبب لما تلف بها اى بالدابة من المال والنفس
حالة القود والسوق لا علة لانه اى السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لا انه موضوع
له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها
مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضى الامام ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما
حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهى مضافة
الى الاولى فصارت الاولى علة لها كان فعل الرمى المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت
لان فعل الرمى ينقطع قبل الاصابة لكنه اوجب جرحا كان السهم وصل به الى المرمى واوجب نقض
بنيته ثم انتقاض البنية احدث آلاما قتلته فكان الرمى سببا موجبا وله حكم العلة من كل وجه
فصار الموت وسراية الالم وانتقاض البنية ونفوذ السهم احكاما للرمى قوله وكذلك وكالسوق
شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه فى حكم العلة لا انها علة لان القتل فعل اى
فعل الشهادة او كلام الشهود ولم يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين الحكم كما سنبين لكنه اى فعل
الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل الاصلى ولم يوجد لها تاثير
فى القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينها وبين الحكم فكانت اى فعل الشهادة سببا لا علة لانه ليس
بمباشر للقتل ولهذا اى ولكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعنى اذا رجع
الشهود بعد استيفاء الولى القصاص من المشهود عليه لم يجب القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة
عندنا خلافا للشافعى لان القصاص جزاء المباشرة التى هى علة ولم يوجد منهم المباشرة وقد سلم الشافعى
اى تسلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان القصاص جزاء المباشرة ولكنه
انما اوجب القصاص فى هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل اى القصد الكامل
الى القتل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب للزجر كما اشير اليه بقوله
تعالى ولكم فى القصاص حيوة والسبب اذا قوى وادى الى الهلاك غالبا الحق الى القتل لوقوع
الاحتياج الى الزجر فوجب القود به واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا استغنى عن الزجر فسقط
القود وقد قوى السبب هنا لان الناس يعيرون المشهود عليه يعنى فقصد بشهادته اتلاف شخص
بعينه لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكن فصارت شهادته سببا متعينا للقتل فى حق هذا الرجل
بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا يوجب القود

ولان الشهود الجأوا القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو هلاك حكمي
شرعي من الهلاك الحقيقي والملجئ كالمباشر في وجوب القصاص عليه لان فعل المكره ينسب اليه
فصار كان الشهود اتلفوا بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله و
الدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا مباشرتهم
الاتلاف حكما ثم صح قوله المؤكد بالعمد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا عند الرجوع
تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسبيب لا يقطع المباشرة حكمه فكان كالاكراه
وكذا ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص كمن رمى سهما
الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يتلف يجب عليه القصاص وان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا
وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا يجب القصاص به وعزروا
ويجب دية مغلظة مؤجلة في اموالهم لانه ثبت بقولهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم
كلها لكنا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير موضوع للقتل ويتخلف
القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد تحصيله
وهي اي تلك الواسطة وتذكير الضمير لتذكير الخبر حكم القاضي بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادرين
عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهره القاضي بقضائه او يوجبه ولا ايجاد اختيار القتل
من الولي فبقي فعله تسبيبا فلا يجب به ما يجب بالقتل لانه شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين التسبيب
والمباشرة وقد بينا ان لا كفارة على المتسبب كما في البئر ووضع الحجر مع انها جزاء قاصر لانه وجوبا
بتعمد المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل بتعمده اولى ان لا يجب عليه ولا يصح لما ذكره من
الالجاء لان القاضي يخاف العقوبة في الآخرة وبه لا يصير ملجأ فان كل احد منا يلتزم الطاعة
خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصير به مكرها ولئن سلمنا الالجاء في حق القاضي فلا نسلم
في حق الولي لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان فعلهم تسبيب وليس بمباشرة حكما ولئن سلمنا
انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد ثبت من اصلنا ان على المباشر الحقيقي وهو
الولي ههنا لا يجب القصاص لشبهة قضاء القاضي فعلى المباشر حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل
الذي باشره الولي لا بالشهادة وحدها فان الولي لو لم يقتل المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء
لا يجب الضمان على احد بالاتفاق فان قيل فقد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص
بعد ما رجعوا وروي ان شاهدين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جاء
بآخر فقالا اوهمنا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما
على الاول لقطعت ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان العمد منهم موجب للقصاص قلنا حديث
ابي بكر غريب جدا لا نعتمد عليه ولو ثبت نحمله على السياسة وحديث علي رضي الله عنه محمول على وجه
التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة ولكنا نبين جهة السببية
في شهادة الشهود شرعا في بيان صحة العتق فيها فقال وانما صار هذا القسم يعني شهادة الشهود في
حكم العلل حتى صلح موجبا للدية وان لم تصلح موجبا للقصاص لان مباشرة القتل اضيفت
اليه من حيث انه لم يبق للولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما حدث بها فكان استيفاؤه
مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه فصار اي هذا القسم وهو الشهادة في حكم العلة بهذا المعنى مع المباشر

اتلفوهم

يقتل هم

ان الصادرين ظ

على المباشر

رضي الله عنهم

التي هي علة التلف مضافة اليه مع كونه في نفسه سببا من قبيل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر يعني
باختيار الصحيح بخلاف حدوث مباشرة المكره باختياره فان في ذلك لا تجعل الاكراه سببا حتى لم
يمتنع وجوب القصاص به لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فاوجب نقل الفعل الى الاول
كانه باشره فبقي الاول اي فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى صلح لايجاب ما هو ضمان المحل وهو
الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من القصاص ووجوب الكفارة وحرمان الارث قال القاضي
الامام المباشرة وجدت منهم في اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء ثم حكم الحاكم وما وجبت
مضافا اليهم لانهم الجأوا الحاكم الى ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم تلف حكمي والاتلاف الحقيقي بمباشرة
الولي وهو فيه مختار غير ملجأ احكما فيقتصر فعله عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل
حقيقة قوله واذا اعترض على السبب الذي هو طريق الوصول الى الحكم علة تضاف الحكم
اليها ولا تضاف تلك العلة الى ذلك السبب بوجه كان ذلك السبب محضا اي سببا حقيقيا وهو بيان القسم
الاول من الاسباب مثاله دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئا
لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي باشره المدلول باختياره لم يكن الدال
شريكا في المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالته طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها
وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن فيه للدال
شيء من معنى العلة فلا يكون له شركة في المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ
يشركهم في المصاب لان فعله اذا تسبب فيه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا سعي انسان الى سلطان
ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل
المختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين
لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين وتوضيح ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه
اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا بغير حق فبعض مشايخنا يفتون ان الساعي
يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان
لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لهلاك
مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي له
ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فيكل الامر الى القاضي حتى تنزجر السعاة عن السعي قوله
ومثله اي ومثل الذي دل السارق او الذي دل على الحصن رجل قال الى آخر [illegible] لم يرجع المتزوج
على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب محض فان اختياره سبب الوصول
الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهو
عقد النكاح الذي باشره الرجل والمرأة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط
اي شرط انها حرة حيث يرجع المغرور بضمان الولد على المزوج لانه صار صاحب علة اذ
الاستيلاد مبني على التزويج وشرط الحرية فكان الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال انا كفيل
بما يلحقك بسبب هذا العقد اي ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزوج
لانه موضوع له فكان المزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان المتزوج

فيقتصر حكم

اي اذا دلهم

ولا يلزم على ما ذكرنا سعي انسان الى سلطان ظالم

يغرمه

اي ثم المتزوج اي الزوج

ان الزوج المتزوج

المستولد م

لا يرجع على المستحق لانه صاحب سبب قلنا ان الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحقت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمنه على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاد لا بالهبة والاستيلاد ليس مضاف اليه اي الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست موضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الجود والسماحة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاد بخلاف النكاح لانه موضوع للاستيلاد وطلب النسل قال عليه السلام تناكحوا تكثروا الحديث وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب لا يرجع المستعير على المعير بضمان الاستحقاق يعني اذا اتلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع وجود العلة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الا ستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد التي ضمنها للمستحق وبثمن الجارية على البائع لان البائع صار كفيلا عن المشتري اي للمشتري بما شرط عليه اي بسبب ما شرط البائع على المشتري من البدل لان مبنى البيع على مساواة البدلين في حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلا بسبب تملكه للبدل فصار كانه قال للمشتري ان الملك في هذه الجارية يحكم بيعي وان ولدك منها حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل وانما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق في زعم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع على البائع باعتبار صحة الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر الذي ضمنه على البائع لان ما ضمنه من العقر بمقابلة ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة به اي لم يمكن تقدير كفالة البائع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة انما يصح ان لو كان الغرم لاجلها هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف وذكر شمس الائمة ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لانه باشر عقد الضمان فقد التزم البائع للمشتري صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ومباشر عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب قال وهذا اصح فقد ذكر في كتاب العارية ان العبد الماذون اذا اجر دابة فنفقت باستعمال المستاجر ثم ظهر الاستحقاق يرجع المستاجر بما ضمنه من قيمتها على العبد في الحال والعبد لا يواخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو يواخذ بالضمان الذي يكون بسبب العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح قوله ولا يلزم على هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة دلالة المحرم على الصيد انه اي جعل الله لانه يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل الدلالة سببا محضا لانه تخلل بين الدلالة والمقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول وقوله لان الدلالة جواب السوال يعني لا نسلم انها سبب بل الدلالة في اي اي في اثر الصيد مباشرة اي مباشرة جناية لان الامن يزول بها عن الصيد فانه امن بتعجيل عن اعين الناس وتواريه عنهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن اذا تحققت الدلالة اي وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما لم يحدث له تمكن بسبب قتله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء وان يصدقه في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا يضاف الى المكذب وان يتصل القتل بعد الدلالة

وان يكون الدال محرما عند قتله حتى لو كان محرما عند الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الضمان لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل وقوله غير انها اي الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جناية بنفسها ينبغي ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد فقال غير انها بعرض الانتقاض او الابطال لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان وصار كما اذا اضجع ثم ارسله او رماه فلم يصبه فلذلك لم يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اي توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة يتاني فيها اي ينتظر مال امرها المعرفة قرارها في حق الضمان لان اذا ما يأتيها بالبرء فالها منوع تم على وجه لا يبقى لها اثر وهو كالمضارب اذا امره رب المال ان يبيع ويشتري في بلد كذا فجاوزه يجب الضمان بنفس المجاوزة ولكن لا يتاكد لاحتمال الانتقاض بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا تصرف قبل المعاودة فحينئذ يتاكد الضمان كذا هذا فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها مباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبايديهم والدال لم يلتزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته فبقيت دلالته سببا محضا قوله ولا يلزم دلالة المودع جواب سوال اخر يرد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينها وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال المودع ضامن بجنايته على مال الوديعة بترك ما التزم بعقد الوديعة من الحفظ وتضييعه اياها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبيب مضافا اليه اي الى الدال على موجب العقد اي موجب عقد الاحرام فانه ترك ما التزمه بعقد الاحرام من ترك التعرض للصيد وامنه عنه كالمودع ترك ما التزم بعقد الوديعة وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس حتى لو دل حلال في الحرم على صيد الحرم فقتله لا يلزمه اي الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مامنا بقوله حرما آمنا لاستيناس ذوات البيت ومجاوريه لبقي البيت معمورا الى آخر الدهر بمجاوريهم وزواره ثم فان الجانح لا يحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزينته فاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعدد بتعدد الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب بالجناية على النفس عمدا اذا كان كذلك يجب ان لا يثبت لانه سببا محضا كدلالة غير المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينها وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام ترك التعرض من الدال قوله ومن دفع مال الى صبي سكينا فقتل به نفسه اي ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجع او هلك الضرب باليد ادبا السكين من يده فوقع لا يضمن ذلك اي الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف اعترض عليه علة وهي قتل الصبي نفسه باختياره لا تنضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع لم يامر بامساكه السلاح الا باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير مأمور به من جهة الدافع فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع لانه الضمير لنا ان اضيف الى الدافع التعطيب الهلاك متى لان الهلاك لم يحصل بما نزح فعل الاهلاك اختيار بل امساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو مستحق في الدفع فيضاف

ثم انكروا ام

كك ح

اي لم يمكن

قوله

التزم ت

م م

ونضيعه م ت

بعقد ت

المحترمة ت

قوله

علة وهي قتل الصبي نفسه ت

ط ح لا باستعماله م

مالزم من الامساك اليه فيضمن وصار اى الدفع فى هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف
وهو السقوط عن يد الصبى تضاف اليه وكذلك اى وكذا الدفع السكين فى المسألة الثانية من حمل صبيا يعنى صبيا
لا يعبر عن نفسه ليس معه سبيله اى ليس له ولاية عليه الى موضع المهالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر
فى موضع الحر او بالبرد فى موضع البرد او بالتردى من الشاهق او كان فى الارض مسبعة او حية فهلك
بافتراس سبع او لدغ حية كان على عاقلة الغاصب اى الذى حمله الى المهلكة وصار بمنزلة الغاصب ضامنا
للدية عندنا استحسانا ولو قيل ضامنه او ضامنين لكان احسن وفى القياس لا شئ عليه وهو قول زفر
والشافعى لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بما هو مال متقوم والحر ليس بمال فلم
يكن النقل الى المهلكة غصبا وكما اذا نقله باذن وليه او حصل فى بيته بغير صنعه والدليل عليه انه لو مات
حتف انفه او بمرض لا يجب الضمان وكذا لو كان الصبى مكاتبا لانه بمنزلة الحر حالا حقيقة اولى بذلك
وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذا اذا لم يعبر لانهما سواء فى انهما لا يضمنان بالغصب وجه
الاستحسان انه سبب للاتلاف بغير حق باستيلائه عليه والمسبب اذا كان متعديا فى تسبيبه كان
ضامنا للدية على عاقلته كحافر البئر وذلك لان الصبى محفوظ بيد الولى فصارت يده عليه مشكلة
لحفظه فاذا ازال يده بطريق التعدى فقد زال المسكة اى قطع فصار الصبى فى يد الغاصب حقيقة وحكما
لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبى لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل
الى المهلكة مضافا الى يد الغاصب كما فى الدابة وكان تحصيله فى ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف
الى حصوله فى ذلك المكان اذ لو كان فى مكان آخر لما اصابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه من المهلكة
سببا فى معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما اصابته الآفة المهلكة
بخلاف ما اذا مات حتف انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حادث من نفس الصبى ولا يضاف الى ازالة
يد المولى عنه ولا الى نقله عنه الى المكان آخر بوجه اذ لا يقال لولا اخذه من يد وليه واستيلاؤه عليه
او لولا تقريبه من المكان الفلانى لم يمت اذ لو كان فى يد الولى وفى المكان الاول لاصابه الموت ايضا
اذ الموت محتوم على العباد فلم يكن نقله سببا فضلا من ان يكون فى معنى العلة وبخلاف ما اذا كان
الصبى يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا يثبت يده حكما الا ترى انه لو ادعى انه عبده لم يقبل قول
الصبى لانه حر وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع الولاية عن المكاتب الصغير وجعله بمنزلة الكبير
حكما حتى يتولى على ما فى يده من الاكساب والا يتولى على نفسه فلا يثبت ولما الحق بالكبير لم تثبت عليه يد
المستولى لان يده فى نفسه اقرب كذا فى الاسرار فتبين بما قلنا ان هذا ضمان جناية لا ضمان غصب والحر
يضمن بالجناية مباشرة وتسببا ولو اذا قتل الصبى فى يد الغاصب رجلا عمدا او خطأ حتى ضمنت
عاقلته الدية لم يرجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لان انشاء القتل باختياره
فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبى والحر
لا يضمن باليد وكذلك اى وكما لم يضمن عاقلة الغاصب فى هذه المسألة لم يضمن اذا مات
الصبى بمرض لما ذكرنا ولهذه المسائل الثلاث نحو ما ذكرنا فى مسألة سقوط السكين ان الدافع
ضامن لان الدافع فيها سبب له حكم العلة لاضافة السقوط اليه فكذلك فى مسألة الحمل الى
المهالك وذكرنا فى مسألة قتل الصبى نفسه ان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة تمنع اضافة
الحكم الى الدفع فكذلك فى مسألة قتل الصبى رجلا فى يد الغاصب وفى مسألة موت الصبى فى يده

بمرض قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من دفع السكين الى الصبى فى انه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع
الحكم عنه وبقى سببا محضا والا كان سببا فى حكم العلة من حمل صبيا حرا على دابة وقال امسكها لى
وليس معه سبيله كذا فى المبسوط كان هذا اى حمله سببا للتلف لانه مفض اليه فان سقط الصبى عن
الدابة فهلك وهى واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل دية الصبى سواء كان الصبى
ممن يستمسك على الدابة اى يقدر على امساك نفسه وضبطها والثبات عليها او لم يكن لان الحامل
سبب للاتلاف حين حمله عليها فانه لولا حمله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس بسبيل منه شرعا ولم
توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبقى الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان
المسبب كالمباشر فى هذا الباب اذا كان متعديا وان سافرها الصبى وهو بحيث يصرفها اى يقدر
على منع الدابة عن السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع التسبب اى لم يبق السبب معتبرا بنفسه
المباشرة الحادثة لان الصبى اذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا فى تسيير الدابة والتلف حدث من سيرها
فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع نسبة الحكم عن السبب وان كان بحيث لا يستمسك على الدابة
ضمن الحامل الدية لان الصبى الذى لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن
نسبة السير اليه واذا لم توجد ما يقطع نسبة الحكم عن السبب بقى مضافا اليه وكذلك اى ومثل دافع
السكين او الحامل على الدابة فى التفصيل الذى ذكرنا رجل قال لصبى اصعد هذه الشجرة
وانفض ثمرتها لنأكلها انت او لنأكل نحن فصعد فعطب لم يضمن الآمر لانه صاحب سبب فانه
تخلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة وهو صعود الصبى الشجرة باختياره لمنفعة
نفسه فينقطع نسبة الحكم عن صاحب السبب فان قيل هذا الجواب مستقيم فى قوله لتأكل انت
ولكن فى قوله لنأكل نحن لا يستقيم بل ينبغى ان يسقط نصف الضمان لان قوله لآكل انا يوجب كمال
الدية وقوله لتأكل انت لا يوجب شيئا فاذا قال لنأكل نحن كان جامعا بين ما يوجب الضمان وما
لا يوجبه فيوجب سقوط نصفه كما اذا لدغته حية وجرحه انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع
الموجب وغير الموجب قلنا الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب وانما يضاف
الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا لم يتعذر الاضافة لان صعود الصبى
باختياره لمنفعة نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان
اشترك الآمر معه فى المنفعة بقوله لنأكل نحن صلح للاضافة اليه الا انه سبب والحكم يضاف
الى العلة دون السبب فاما الجرح واللدغ فكل واحد منهما علة للتلف فاذا اجتمعا
وتعذر الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا لا انه اى الآمر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة
له يعنى لما وقعت مباشرة الصبى علة وهو الصعود للآمر بحكم الامر صار الآمر مستعملا له فى
التلف بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبى اليه فصار امره سببا فى معنى العلة باضافة العلة
اليه فيجب الضمان عليه وعلى هذا الاصل وان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب
الذى فيه معنى العلة قوله واما الذى يسمى سببا مجازا اى السبب الذى يطلق عليه اسم السبب
بطريق المجاز وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان كل قسم من الاقسام سوى القسم
الاول مجازا ايضا لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم فى الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة
لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى وهو التاثير ومثل النذر المعلق بدخول الدار

والنذر ومد تعلق

وسائر الشروط النذر قد يتعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا وقد يتعلق بشرط
لا يراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فعلي كذا وقد يتوهم ان المعلق بشرط يراد كونه يكون سببا
في الحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول الشرط فيصير مفضيا الى وجود المشروط بخلاف التعليق بشرط
لا يراد كونه لان المقصود عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود المشروط فيكون سببا مجازا
فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية في
الحال لان قوله لله علي لما تعلق بالشرط لم يتصل الى ذمته والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا فكان
تسميته سببا باعتبار المصير لا باعتبار المعنى كبيع الحر الا انه ينعقد تصرفا آخر وهو اليمين لانه عقد
مشروع للمقصود وفي ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا ولان
هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمي فانه يكون متعينا على ان يصير قتلا بالوصول
الى المرمي الى ان يموت فاما قبل الوصول الى المحل فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون
سببا كذا في التقويم ومثل اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة مجازا يعني قبل الحنث وسمي الاول وهو
قوله انت طالق وانت حر في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا
للطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سمينا اليمين بالله سببا للكفارة وسمي المعلق في
اليمين بغير الله سببا للجزاء بطريق المجاز لان اليمين والمعلق سبب حقيقة لما بينا في اول هذا الباب
ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب
الذي هو في معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تاثير فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا
منه بالنسبة الى الحكم وان كان في السببية حقيقة واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره و
البر قط لا يكون طريقا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله تعالى لان البر مانع
من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم
سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو المعلق او اليمين يحتمل ان يؤول
اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم
الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم فان المراد منه البيض في تفاسير الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا
في قوله عز اسمه انك ميت وانهم ميتون **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين
ليسا بسببين في الحال فضلا ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل
الحنث وجوزنا التعليق في الطلاق والعتاق بالملك وان في جعله اي المذكور وهو اليمين
والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق
هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر
الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا بمعنى العلة في الحال لم يجز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذي ليس
في ملكه ليسا بمحل للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم
قوله وعندنا لهذا المجاز يعني للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر
او انت طالق شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق
بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وذلك اي الخلاف يتبين في مسألة التنجيز هل يبطل

التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل
من قولهم ناجزا بناجز اي نقدا بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعندنا يبطل التنجيز التعليق حتى
لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر فيجب المقصود من شرعيته
اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق البر المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف
كان جانب الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي عقد
في الفعل ليتقوى بها على تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات
البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله تعالى ليتحقق معنى اليمين
من الحمل او المنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر من
الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب
مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للمغصوب حال قيام العين
المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال
قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام التي لا تصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا
ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى
العبد اي طالب بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو شروع يفضي الى الشرك وما يثبت لغيره فهو
ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب الى كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه
كان معدوما في نفسه فثبت ان له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم
ثبت بقدرها عرضية الوجود للجزاء فثبت بسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر
سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير بانه في التقويم
ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها
عرضية الثبوت لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب
الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبتت انما تثبت
من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان لا يكون له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان
كذلك لم يثبت عرضية الوجود بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في
التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر في الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان
لم افعل امس كذا فامرأتي طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية
عدم البر فيه مطلقا اي بوجه كان توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا
من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم تبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب
او الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان الشبهة غير مرتب على التذكير اذ لا يقال
شبه [illegible] على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب قال الشيخ لابد لشبهة السبب من محل تبقى
فيه كما لابد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى
ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في
حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث يبطل
اي التعليق وفي بعض النسخ بطلت اي اليمين لان التعليق او اليمين ثبت بصفة وهي ان يكون

للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا ابطلت تلك الشبهة لفوات المحل لم يبق التعليق
لبطلان محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا وانما لم يشترط بقاء
الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تفتقر
الى بقاء الحل ولا تفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وشرط الملك في الابتداء
لما سنذكر قوله وعند زفر رحمه الله عليه لا شبهة له اصلا يعني ليس لهذا المجاز شبهة
الحقيقة بوجه لانه لابد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حائل
بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى اليه واذا
لم تبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل لاحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني فلا يوجب اشتراط
المحل الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في
الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها قوله واما الملك فجواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لما
خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة ينبغي ان لا يشترط الملك والحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط
لبقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء وفي اشتراط الملك في الابتداء عرفنا انه لم يخل عن
شبهة السببية فقال اشتراط الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا
تصرف يمين وهي موضوعة لتحقيق البر وانما يتحقق البر اذا كان مخوفا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم
انه يلزمه ما يتضرر به عند فوات البر يتحرز عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لا يبالي بفوات
البر فيفوت ما هو المطلوب من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار
الحال للاهتمام ثم اذا صحت اليمين بوجود الملك لم يشترط للبقاء بالاتفاق فكذلك اي فكالملك الحل
يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق اي عدم اشتراط
المحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك في امرأة حرمت
عليه اي الحالف بالثلاث يصح بان قال ان تزوجتك فانت طالق ثلثا فلان يبقى بدون الحل اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء والجواب يعني عما استدل زفر به وهو مسئلة التعليق بالملك في المطلقة
قلنا ان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح
بالنكاح فكان النكاح بمنزلة العلة وتعليق الملك بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم المنافاة
حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق
ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب
اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي علة
مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله
السابق عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة
وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها لمعارضته واذا امتنع ثبوتها
بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب
بل بقي التعليق مطلقا لتجرده عن الشبهة ومحله ذمة اي الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها وباقي
الكلام في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط قوله واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال
اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد صدوره في الحال امتناع التعليق بالذي هو حائل

بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف فينعقد سببا الا ان حكمه يتأخر الى الوقت
المضاف اليه الا ترى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرجه شهود الشهر
من ان يكون سببا في حقه حقيقة مثل ما في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرفنا ان الاضافة
غير مانعة عن سببية الايجاب ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به
قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجلته لا على نفس السبب فاذا عجل المؤجل
صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فلله علي
ان اتصدق بكذا فعجل قبل مجيئه حيث لا يقع عن المنذور لان كلمة اذا للشرط والمعلق بالشرط
لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح التعجيل قبله وسيأتيك زيادة بيان لهذا الفصل
ان شاء الله تعالى فمن ذلك ما قلنا في السبب الذي قلنا انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة العلل
على ما فرع شمس الائمة تفريعه

باب تقسيم العلة

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة
على هذه الوجوه المذكورة ثم العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما
بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون
علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه
الاوصاف فهي علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه
الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة
وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما
لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منهما
وهو الذي سماه الشيخ وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق
فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور بعاقبه وهو العلة التي لها شبهة بالاسباب
وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانه علة اما اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى
لا اسما ولا حكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد تخلو القسمان عنه جعله الشيخ
قسما آخر فصارت الاقسام سبعة والقسم السابع بالقسمة العقلية وهو العلة حكما لا اسما
ولا معنى وهو الشرط الذي كلم عن معارضة العلة مذكور في الباب الذي يليه والضمير في وهو الحقيقة [?]
وهو المجاز راجع الى القسم معنى وحيز الاشياء اي في حيزها ومحلها والحيز كل مكان فيعل من
الحوز وهو الجمع وفي الصحاح الحيز ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز مثل البيع المطلق
اي البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه وما يجري مجرى ذلك اي مجرى ما ذكرنا من العلل مثل
التطليق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق والابتياع للملك والنذر لايجاب المنذور و
غيرها لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشياء
علل حقيقية لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن المغير وحقيقة ما وضعت
له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون عللا حقيقية
قال شمس الائمة بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسما من حيث انه موضوع لاجل هذا الحكم

وعلة حكما من حيث ان الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه فكانت علة حقيقية وانما فسر الصحيح بقوله وانما
نعني بالمعنى كذا لئلا يتوهم انه اراد اللغوي او الاصطلاحي كما يشير اليه كلام شمس الائمة قوله
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا اختلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على المعلول
رتبة ولا اختلاف بين اهل السنة في ان العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة
الخاتم وفعل التحرك يقارن صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل
اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكنهم اختلفوا في
جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرا زمانيا فذهب المحققون
منهم الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل
وهو عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم
عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اي العلة
الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة اي بانها حقيقية بل تسمى علة مجازا لاسبابها معنى العلة ومن مشايخنا
مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اي العلة الشرعية والعلة العقلية او العلة
الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية او تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك
في العلة الشرعية وقال لا يجوز تخلفها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل بها ويتأخر عنها لمانع كذا ذكره شمس
الائمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخر الحكم عنها عندهم دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال ولفظ
الكتاب يشير الى وجوب التأخر وعدم جواز المقارنة عندهم وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول
الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخر بشرط الاتصال
وجه قولهم ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت
العلة توجب الحكم يثبت عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها بزمان جاز بزمانين وازمنة
من بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود
المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر
والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود
جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مضيها واذا كان كذلك لا يلزم
من تأخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة وهو معنى قوله فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا
فصل اي بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم يثبت الاتصال
بينهما ضرورة والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة
الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا على ان علل
الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء
غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا
بقاء له حقيقة فلو بقي لبقي حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم محتاجون الى الحكم وانه
يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهؤلاء يقولون الفسخ يرد على الحكم فيبطل
الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري
ثبت في حق الحاجة الى فسخ احكامها وفسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمتعلق

حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة واليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه
قوله واما الذي اي القسم الذي هو علة اسما فمثل ما سبق ذكره من الايجاب المعلق واليمين قبل
الحنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صيغة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة
فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق او العتاق الواقع يضاف الى التطليق او الاعتاق السابق
ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر وكذلك بيع الحر
علة اسما لوجود صيغة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التأثير والحكم قال شمس الائمة
العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تحريها تقربا لا عند ارتفاعها وبعد الحنث لا يبقى اليمين
بل تنتقض وكذا بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى
وحكما قوله واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة
اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو الذي يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ومعنى لان
البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع
لافادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في افادة الملك
في البيع ثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت
الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع
فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجارات الاسرار لا حكما لان حكمه الاصلي وهو اثبات الملك
تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت
الملك الباتّ قبل الاجازة لتضرر به لخروج العين عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة
ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي مستندا الى وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة
جميعا فيظهر انه كان علة لا سببا يعني لا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر
حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر عن اصل الثاني الى ان ينعقد وهذا
[illegible] لمانع وهو الخيار وشهر رمضان سبب اي علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر
الى ادراك عدة من ايام اخر كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار في هذه المسئلة وهذا الكلام مستقيم
لانه قائل بجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكره الشيخ انه حكمه تراخى لمانع مشكل لانه ينكر تخصيص العلة
وما ذكر يؤدي الى القول بالتخصيص ويمكن ان يجاب عنه بانه انما يلزم التخصيص على من ان يكون العلة
قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقية ليتخلف
الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم
اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والاعتراض بخلافه وكذلك اي
ومثل البيع الموقوف البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس
فان القياس يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق التمليك بالخطر وهو قمار
الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذي هو اقل خطرا
فكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب الذي هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان
مبنى السبب وهو البيع مطلقا اي غير متعلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فلذلك اي لكونه مطلقا
كان علة اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا في البيع الموقوف

أنّ البائع وهو الخيار اذا زال بمضي المدة او باسقاطه من له الخيار وجب الحكم اى ثبت الحكم وهو الملك
للمشترى بهذا البيع من وقت الايجاب حتى تملك المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان
اصل الملك لما صار متعلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعتق الموجود فى هذه الحالة من
المشترى لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا اسقط الخيار وفى البيع الموقوف يثبت الملك
صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشئ لا يعدم اصله فيثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا
على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكره شمس الائمة وانما ذكر قوله ولا الا لكونه علة لا سببا اشارة الى
الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبها بالسبب كما سنذكره وقوله ههنا ان المانع اذا زال يشير
الى تخصيص العلة الا ان الجواب عنه **قوله** اى عقد ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار
عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر
فى اثبات الملك دون غيره لا علة الحكم فى موضعه من المبسوط وغيره ان العقد وارد على المعدوم
وهو المنافع التى توجد فى مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك فى المنافع فى الحال
لم يثبت فى بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن فيثبت انه ليس بعلة حكما
وكان ينبغى ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان
العين المنتفع بها الموجودة فى ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة فى حكم جواز العقد ولزومه للحاجة
كما يقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح فى العقد والتسليم ويقام الذمة التى هى محل السلم
فيه مقام ملك المعقود عليه فى حكم جواز السلم ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة
اسما ومعنى لكنه اى عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعنى هذا العقد وان صح
فى الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول المشايخ ان الاجارة
عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك فى الاجرة على حال
استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين
مقام المنفعة فى حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد فى حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى
معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق
معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه فى الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد
الى زمان سيوجد توجب عدم العلية فى الحال ولكن ما يوجد من الايجاب والقبول يفضى الى الحكم بواسطة
انعقاده فى حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه بخلاف البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت فى الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما
الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب و
اقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فى هذا العقد
لعدم المعقود عليه فلم ينعقد فى حقه ينبغى ان لا يثبت الاضافة فى حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة
فيثبت ملك الاجرة فى الحال كما يثبت ملك الثمن فى البيع لانا نقول كما لا يثبت الاضافة فى حق
الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة فى الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة
فلم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤاجر ايضا حتى لو شرط فى العقد تعجيل الاجرة تثبت
الملك فيها للمؤاجر ايضا لان بقبوله شرط التعجيل سقط حق المستأجر فلم يبق المعادلة
واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل الثمن المشترى الى البائع والخيار للمشترى حيث لا يملكه
البائع لان البائع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل
الزكوة قبل الحول لا تقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر
وقد سقط فيثبت الملك فى الحال **قوله** وكذلك اى وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت
كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت فى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا
للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره فى ذلك الحكم لا حكما لتأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم
ثبوته فى الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجبت شبهة السبب فحقيقة
الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية فى هذا الايجاب ثبت الحكم عند مجئ الوقت مقتصرا
عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجئ الوقت صح تعجيل الاداء
فيما اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجئ الغد خرج عن المنذور
عندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر
وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان فى المستقبل يجوز تعجيله عند ابى حنيفة
وابى يوسف لوجود العلة اسما ومعنى وعند زفر ومحمد لا يجزيه لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله
تعالى وما اوجب الله تعالى من العبادات البدنية فى وقت بعينه لا يجوز اداؤه قبله فكذا ما يوجبه
على نفسه بخلاف الواجبات المالية الا ان ابا حنيفة وابا يوسف يقولان الناذر يلتزم بنذره
الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القربة فى الصوم لا فى تعيين الوقت فلا يكون الوقت
فيه معتبرا كما فى الصدقة ولا يقال العبادة فى بعض الاوقات قد تكون افضل كما ورد به الاثر
لانا نقول النذر لا ينعقد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او عاشوراء
فصام بعد مضى ذلك اليوم يوما دونه فى الفضيلة يخرج عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت
فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشرع جعل الوقت سببا فيهما فاذا
اداهما قبل الوقت كان اداء قبل السبب فلا يجوز اليه اشير فى المبسوط وكان ذلك اى ما ذكرنا
من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع ثم شرع فى بيان القسم الرابع فقال وذلك اى
القسم الرابع ان يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود
الوصف لانه حين وجود الاصل كان هو الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فبعدمه لا ينعدم
الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف حيث انه الجابه للحكم باعتبار الوصف
هو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا واذا اى
الوصف اتصل بالاصل كله اى اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصل بالاصل بطريق الاستناد
اذ الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة فكان اى الاصل قبل وجود الوصف
بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهى الوصف وقوله حتى يصح اداء الحكم اى الواجب قبله
اى قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه ويحتمل ان
يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اى له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس

وكذا لك ح م
شبهة ح م
بوجه ح م
لحق
شبهة
بعض اجزاء النصاب ح م
رحمهما الله
رحمهما الله
والصلاة ح م

بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله وذلك اي ما فيه شبه الاسباب من العلل
مثل نصاب الزكوة قال مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول علة له
الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل
الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة
ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اي المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كما لم يسقط حق الصوم
ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل
تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة فاذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول
الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا
وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم
تمامه عند الحول كذا في الاسرار وهكذا المذكور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي ان النصاب اذا
هلك قبل الحول فله ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا بين له انه يعطيه معجلا وان اطلق عند
الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقوالهم وعندنا هو علة
في اول الحول ولكن لم تتم فيه الاسباب كما ذكر في الكتاب لانه اي النصاب وضع له اي لايجاب الزكوة
شرعا ولهذا اضاف الزكوة اليه ومع لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنى موجب
المواساة اي الاحسان الى الغير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغنى في النصاب دون وصفه
وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي هو بي وواسيته
لغة ضعيفة لكنه اي النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
فلما تراخي حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود صفة النماء اشبه النصاب قبل
وجود الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب لما
تراخي عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر
والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان
بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان تحصل بسومها في المرعى وسفادها وزيادة المال
في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم
يكن يتعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى
شبهه بالسبب فكانه احترز به عن الرمي وجرح فانه علة للجرح وان توقف الجرح على تحرك السهم
ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذه فيه لان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت
له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كما قيل والثاني ان الحكم تراخي الى ما هو
شبيه بالعلل لان النماء الذي هو من الحقيقة فضل على الغنى الذي يوجب المواساة كاصل الغنى
ويثبت او يزداد به الغنى في الواجب وهو منصوص فيه عليه كما عرف فكان له اثر اي في وجوب الزكوة
من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب
سببا حقيقيا كالبيان في دلالة السارق فاذا تراخي الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب
الصافية يتبين جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فيه وليس لما كان اي الحكم متراخيا الى وصف
لا يستقل بنفسه اي النصاب العلة اذ السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان شبه العلة غالبا لان النصاب
اصل والنماء وصف فيه للنصاب شبه العلل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم
على النماء الذي هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذي يثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي ثبت
له من جهة وصفه ومن حكمه اي ومن حكم النصاب الذي بينا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب
الزكوة في اول الحول قطعا اذ احد تحت النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون
الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة
فاذا فات هذا الوصف من الارض لم تبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا
ان حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر
رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة
بصفتها ولما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل
في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار
من اول الحول متصفا بانه حولي كمن جرح بعيش مائة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الولد بعينه
من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا
فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة
لكن يصير المؤدى زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال واذا
تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كذلك
كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه الا ان القربة
قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان
قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار
غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكوة
كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط
كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا
الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من حين الاداء فلا يفتقر الى تمام الحول
فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه او ارتداده قبل الحول
وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير
الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول ههنا يسقط الواجب ولا
يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال اسقاط الحول
فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة
والمحاباة والوصية ونحوها اشباها لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومع لانه

البيع

سعد بن

مؤثرة في الحجر عن التصرف بما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار النبي عليه السلام في حديث سعد بن
مالك رضي الله عنه انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن
التبرع بما وراء الثلث لحق الورثة الآن اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض
بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر آخر كتوقف وجوب
الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر ابتداء حتى لو وهب المريض جميع ماله
وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت
العلة واتصف المرض بكونه مرضا مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بالآلام تجتمع وعوارض
مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فتضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة
سرت الى الموت فانه تضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند
حكمه وهو الحجر فتعير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا ابرأ من المرض كان
تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي
تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت
بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح
علة الهلاك استدلالا موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان ومع ذلك لانه
موقوف لكن تراخي حكمه عنه وهو الهلاك الى وصف السراية وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كثبوت
الموت بالمرض لا كوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه
الاسباب لتوقف حكمه على الوصف قال شمس الائمة وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي
بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة
بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان المودى جائزا عن الواجب قال وهذا كله لان الوصف
لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا لا علة
ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلهذا
جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه السبب قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من
النصاب وغيره ما هو علة العلة فانه الضمير راجع الى ما هو علة العلة تشبه الاسباب وذلك لان
علة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضي مضاف
الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان
الحكم هناك تضاف الى العلة دون الوصف فهاهنا ايضا تضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث
ان العلة الاخيرة حكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة
اخرى تشبه بالسبب وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ سببا في معنى العلة في باب تقسيم السبب
اورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذلك اي ما هو علة العلة مثل شراء القريب فانه علة
للعتق بواسطة الملك والشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته
فكان شري القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تتأدى به بخلاف ما اذا اشترى
المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا تتأدى به الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه

البيع

العتق وجودا عنده لا وجوبا به فوا العتق عند وجوده مضاف الى ما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله
انت حر فلم تقترن به نية الكفارة حتى لو اقترنت النية عند التعليق بان عنى بقوله ان اشتريتك
فانت حر الكفارة تتأدى الكفارة اي اجزأه عنها لاقتران نية الكفارة بالاعتاق وكذلك اي ومثل شراء
القريب الرمي علة للقتل شبيهة بالاسباب لانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه
في المقصود الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق
حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخى الحكم
عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب وكذلك اي
وكالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا
على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت
التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده لما ذكرنا انها
في مثل شراء القريب اي علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم في هذا الوجه تصير الحكم مضافا
الى التزكية ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود
عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد لا ضمان عليهم بحال لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان
بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعدي
الى ما هو محض وجناية الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان
المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا اذ الشهادة بالزنا بدون
الاحصان موجبة للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون باثناء الخير اعملوا سبب
التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلب الشهادة تعديا وامكن
الاضافة اليها على القصور لانها تعدم تحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضف الى علة
العلة كذا في الاسرار قوله واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بكذا اي الوصف الذي
كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منها شبهة العلة فانه يؤثر
كل واحد منهما في الحكم اذا تقدم احدهما لم يكن سببا وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة
ان وجود بعض ما هو علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا الاسباب
المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ متعينا لتمامه وكان كالطريق الى المقصود
عندهم وذلك المعنى ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن
سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة
فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد
ركني العلة او اركانها وهذا القسم هو الذي سماه علة معنى لا اسما ولا حكما وكان هذا الخلاف
راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند البعض وصفة
الاجتماع هي العلة عند قوم والوصف الزائد المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه
عند آخرين حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق اذا زيد على الكر قفيز فاذا وضع
فيها كر وقفيز حتى غرقت كان الكر والقفيز جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع
عند الفريق الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن صفة

على ما عرف تمامه في الميزان فكان الشيخ اختار القول الثاني

كذا في المبسوط
علة للعتق شبيهة

رحمه الله

كذا

حتى اذا تقدم احدهما

لفوات الشطر الثاني

وكان هذا الخلاف راجع

الحكم

الثانية

الاجتماع وعند كونه واحدا من الجملة عند عدمه لكونه عينا فلم يكن له تاثير في الحكم فلا وجود الآخر
فلم يخل عن معنى العلة ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي
علة الربوا يحرم ربوا النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في
حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
عرفا وعادة حتى كان الربح اي البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت شبهة العلة لان حرمة النسيئة
مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به
حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما دونها في الدرجة
ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا
نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع
اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به قوله واما
العلة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف الاخير من وصفي علة ذات وصفين موثرين واحترز بهذا القيد
عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما موثر فيه دون الآخر فان الوصف الموثر هو العلة والوصف
الآخر شرط اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لانه اي الوصف الموجود آخرا
شارك الاول في الوجوب اي في ايجاب الحكم ولكنه ترجح على الاول بالوجود اي بوجود الحكم عنده فيضاف
الحكم اليه فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا قلنا لما ترجح
الوصف الاخير بوجود الحكم عنده صار حكم الاول كالمعدوم لان العلة تارة تنعدم بمعارضة
الراجح وتارة تنعدم بتحقق ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما
في المرة الاخيرة في السفينة والقدح الاخير في السكر وردة احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف
الى الوصف الاخير اي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة
اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته وذكر في التقويم ان الحكم انما يضاف
الى آخر اوصاف العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير
كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك اي تعلق الحكم بوصفين موثرين ثم اضافته الى آخرهما وجودا
مثل القرابة والملك للعتق في القريب فان كل واحد من الوصفين موثر فيه اما القرابة فلان العتق
صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة
القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صينت عن ادنى الرق وهو النكاح احترازا عن القطع فلان
تصان عن اعلاهما كان اولى وكذا الملك موثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على
مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة
تجب صلة للفقراء بالملك وكذا الفطر ويوضحه ان الملك علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق
فكان في الملك معنى العلة لانه محل للعتق واذا ظهر التاثير للوصفين [illegible] الحكم لقرابة احدهما كان
المجموع علة واحدة لا ان يكون القرابة علة والملك شرطا كما زعم الشافعي ثم الحكم يضاف الى الوصف
الاخير منهما وجودا لما بينا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري
معتقا لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشراء فيكون

الشراء اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعتاق كما قال الشافعي لان الحكم لا يتغير
بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاول كالرمي يكون قتلا بواسطة النفوذ والوصول الى
المرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق يقع عن
الكفارة عندنا اذا نوى به عن الكفارة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالعتق فيثبت بهذا ان
الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا
تاما ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث
اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه لم يغرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة
التي هي آخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة
القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كما لو شهد رجلان بنسب رجل فورث
به وحجب الابعد ثم رجعا فانهما ان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا للابعد ما اتلفا عليه من الارث
وان كان قبل الموت لم يضمنا لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت
سابقا اضيف الى النسب فصارا متلفين على الابعد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان
كان متاخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين
لان الموت لم يثبت بشهادتهما كذا في الاسرار ورأيت في بعض فوائد هذا الكتاب انه لو
ملك عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزيه عن الكفارة لان العتق مضاف
الى القرابة وهو امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصلح للتكفير
وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشراء امر جبري ايضا كالقرابة
ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء فكان ينبغي ان يجعل بالدعوى
معتقا كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقا بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبتت الرواية
فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوى لم تثبت مقتصرا على حال الدعوى بل تثبت
حال العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان
فلا يقع عن الكفارة كما بينا في المحلوف بعتقه فيكون الدعوى اعتاقا في الحال من وجه دون
وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشراء اعتاقا من
كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث اباه ينوي به الكفارة حيث
لا يجزيه او ورث رجلان عبدا هو قريب لاحدهما حتى عتق عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه
وان كان متاخرا لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة
الملك والتكفير يتأدى بالاعتاق بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف
الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت استحقاق الحكم عنده لانه
اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء اذ ليس للشاهد ولاية الالزام والقضاء
يقع بشهادتهما جملة فلا يتصور فيه كون احدهما سابقا والآخر متمما لعلة الاستحقاق ولان
الشاهد يعد نقل علمه الى القاضي وعليه اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان في حصول
العلم له ولان الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف الحجة للمشهود
له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا بخلاف ما اذا جرح رجلان رجلا

احدهما بعد الآخر فمات المجروح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة
علة تامة بنفسها والحكم في العلل اذا اجتمعت يضاف الى الكل واحدة ونحو ذلك كان ليس معها
غيرها وكلاهما على علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتيقن بان الحكم وهو الزهوق بايهما حصل
فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وجز الآخر رقبته كان الحكم مضافا الى الجز لانفصال الحكم به
يقينا وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضف الحكم الى آخرهما وجودا بل يضاف اليهما
جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة
ملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علته كذا في الطريقة البرغرية
والاولى ان يقال علة الملك هي العقد الذي يحكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي
يسمى بالبيع ويوصف بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول
قوله والمرض عطف على السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة الثابتة به اسما وحكما لا معنى وذلك
اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخصة اي تثبت متصلا به حتى اذا
جاوز بيوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما ونسبت الرخصة الى السفر شرعا يقال رخصة السفر
القصر والافطار فكان علة اسما ايضا الا ترى ايضاح لكونه علة اسما لم يحل له الفطر في هذا
اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا
تسقط به ما تقرر وجوبه عليه اذ السفر ليس بمناف للاستكفاف وهذا اي هذا السفر في حق هذا اليوم
ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا
نفس السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا انه
علة اسما اذ لو لم يكن علة اسما ايضا لوجبت الكفارة لوجود الافطار بلا رخصة صورة ومعنى
واما المعنى اي فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر
لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الاية اي لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر
دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام
الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب قال الشيخ في مختصر التقويم
السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن قليل مشقة وقد
تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علة العلة وابدا يضاف الحكم
الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما وكذلك اي ومثل
السفر المرض علة للرخصة اسما لان الرخصة المتعلقة به تنسب اليه كما تنسب الى السفر رخصة وحكما
لان الحكم يثبت مقترنا به من غير تراخ لا معنى لان العلة المعنوية فيها الذي اثبات الحكم ولا اثر لنفس
المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما
كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب
الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف
التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف في شرح التقويم وهو معنى قوله الا انه اي المرض
متنوع الى نوعين قوله وكذلك اي ومثل المذكور سابقا الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه

في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها متعلق اي وجوبه متعلق بالشغل
هو مصدر شغل المبني للمفعول لا شغل المبني للفاعل يعني هو متعلق في الحقيقة بتوهم اشتغال
الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماء آخر والاحتراز عن سقي
زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره
وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك
الوطي بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطي وبالملك يتمكن من الوطي اذ حيث
ان التمكن من الوطي لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقيم مقامه كذا في شرح التقويم واشير
في التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن متعذر
علينا مراعاته فعلق بالسبب المؤدي الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين لان
هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لدم البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اتحا الوطي
للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق في الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء
لهذا المعنى وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطي بالنكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب
عليها الاستبراء وان احتمل رحمها الشغل بماء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج لان
النكاح ما شرع في الاصل الا على رحم فارغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتربص ثلثة
اقراء الذي لا يدع على منع الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم
على النكاح فقيل لا استبراء في النكاح بحال اعتبارا للاصل كما ان الاستبراء واجب في حدوث ملك اليمين
وان كانت بكرا او مشتراة من امراة اعتبارا للاصل وذكر في المبسوط ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين
كما ان العدة وظيفة ملك النكاح فكما لا ينتقل وظيفة ملك النكاح الى ملك اليمين لا ينتقل وظيفة ملك
اليمين الى ملك النكاح واصله هذا الاصل وهو ان قيامه الشي مقام غيره اكثر من ان يحصى كما قام البلوغ
مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج
المني في ايجاب الغسل والخلوة مقام الدخول وغيرها وذلك اي وضع الشي مقام غيره بطريقين والفرق
بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير في المسبب او افضائه اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا افيد والمشي
النكاح يقام اي كل واحد منهما مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل واحد منهما سبب داع
اليه ومثل الخبر اي الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق
فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث
انه جعل الامر الى اخبارها عن محبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار لا يقع
الطلاق فيما بينها وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان
القلب متقلب لا يستقر على شي فلما لا يوقف عليه تعلق الحكم بدليله كما في السفر مع المشقة والنوم مع الحدث
فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط للمصنف ومثل الطهر
اي الطهر الخالي قام مقام الحاجة الى الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من
قطع النكاح المسنون وذلك المحظور يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى
الطلاق عند العجز عن المضي على موجب العقد واقامة حدود الله تعالى المتعلقة بالنكاح

ملولم يقدر على الطلاق لا نغلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه
ثم هي امر باطن لا نوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
اليها وهو الطهر اي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا وهو مثال الاستبراء فان دليل الشغل
فيها وهو احداث الملك اقيم مقام المدلول حتى دار الحكم معه وجودا وعدما كذا في المبسوط فلذلك
وجب الاستبراء اي الجارية المشتراة من المراة ومن الصغير بانه بالغ لم ابوح والجارية البكر لوجود
الاستحداث وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف انه قال اذا تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب عليه
فيها الاستبراء لان الاستبراء لتبين فراغ الرحم وقد وجد وقاس بالمطلقة قبل الدخول انه لا يلزمها
العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول فراغ الرحم ولكنا نقول هذا الاستبراء والحكم يتعلق
بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا والشيخ سمى الاستحداث سببا للشغل فقيل
هذا مخطوط ووجهه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورده في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث
يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطي والوطي سبب للشغل الذي هو
العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقيم مقام المدلول للضرورة
ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء
المالك الاول ولهذا وقع مثل الاعتراض بين اللفظين فقال اقيم السبب الظاهر دليلا عليه مقام كذا
ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث
ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جعله دليلا اولى في
طريق ذلك اي طريق وضع الشيء مقام غيره ونظيره اي النوع الذي يجوز ذلك كذا احدهما لدفع
الضرورة اي يجوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلم كما في المسائل المذكورة
وللاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا
للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار
والعبادات اي اقيمت الدواعي مقام الوطي في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام
حرام ثم اخذت الدواعي حكمه للاحتياط وقيل معناه ان في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره
للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجبت العبادات
به احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اي الضيق والمشقة والفرق بينه
وبين القسم الاول ان في القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم يمكن ذلك و
لكن مع نوع مشقة وبما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع في الشرع كالضرورة وهذه اي الاقسام التي
ذكرنا ها في تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة والله اعلم

باب

تقسيم الشرط قوله فيما يمتنع به وجود العلة اراد به انه يمتنع بالتعليق به وجود
العلة لا انه يمتنع بوجوده وجودها كما دل عليه اللفظ فانها لا تمتنع بوجود الشرط بل توجد به ولهذا
قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك اي وجود الشرط بالصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف
من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حرة او متى دخلت او اذا دخلت فالدخول
الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله انت حرة عن الانعقاد بعد وجود
صورتها حيث التكلم لعدم الشرط الحال فاذا وجد الدخول تنعقد علة وتصير الجزاء فيثبت به

العتق وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات
جميعا الا ترى ان وجوب العبادات متعلق باسبابها على ما مر بيانه في باب بيان اسباب الشرائع
ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي صار به السبب سببا نحو قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا او ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح
الا بالقدرة وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف ولا يقال انه المتوقف على العلم وجوب
الاداء الذي هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى
عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم حصول العلم لهؤلاء لانا نقول
العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لان شيوع الخطاب وبلوغه الى الذمة يقتضي البلوغ الى كل واحد فان
من اسلم منهم من اهل دار الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب
عليه قضاء ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السببية الانعقاد فلم يثبت الوجوب ولو اسلم الكافر
في دار الاسلام ولم يعلم بالشرائع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء ما مضى لان العلم ليس بشرط
ولكن شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة
موجودة حكما لوجود الشرط حكما فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم و
البيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم اي الشيء المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو
العلم وكذلك اي وكما ينعدم الاسباب والعلل في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن
العبادات وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا
معنى في بيان النكاح الفاسد ان انعدام الشرط اي انعدام التعليق بالشرط كذا وكذلك هذا في كل الشروط
اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشروط او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور الحكم
في سائر الشروط وانما يعرف الشرط بصيغته بان دخل على الكلام حرف من حروف الشرط وكان
الفعل الذي دخل عليه شرطا او دلالته كما بينا في قوله المراة التي اتزوجها فهي طالق قوله وقد
لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد ان صيغة الشرط
قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك الشرط شرط تغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في
الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا
راى فيه خيرا الا انه ليس بشرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا نعلم فيه خيرا باجماع اهل الفقه
ولو كان شرطا حقيقيا لم يجز وكما في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم اي يقتلكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ايضا ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار
المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن تخلو عن خوف العدو لا انه شرط حقيقي بدليل جواز قصر الصلوة حالة
الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابي وقاص فانه كان يشترط الخوف لجواز القصر وكما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فان ذكر الحجر الذي هو بمعنى الشرط اذ الصفة شرط على ما مر بيانه
على سبيل العادة اذ الربيبة تربى في حجر الراب في العادة الغالبة لا انه قصد به الشرط حقيقة
بدليل حرمة الربيبة التي لم تكن في حجره عليه بالاجماع اذا كان قد دخل بامها قالوا والفائدة في تخصيص

حال الابتداء او في تلك الحالة في العادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها امس فرد
الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي
الى الغاية وارد خالي في جنس ما لا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى منزه عن ان يكون فيه لغو ثم اشار
الى الجواب عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا انه ادنى درجات الامر اي ادنى
درجاته التي يوجد فيه معنى الحقيقة وهو الطلب كذا وعبارة شمس الائمة حيث قال الامر للايجاب تارة
وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخيرية ويعدم الاستحباب
قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته فاما الاباحة اي اباحة الكتابة فتستغني عن هذا الشرط
اي غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف في ملكه الا انه اي يجوز
اعتاقه فالكتابة اولى والمراد بالخير المال عند البعض كما في قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية ومعناه
ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فاذا رأى المولى
ذلك منه فيستحب له ان يكاتبه جزاء على فعله والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن علي وعطاء
وابن سيرين فانهم حملوه على الوجوب اذا علم المولى فيه خيرا وطلب العبد الكتابة ونقل عن عمر رضي
انه عزمه من غرماء البداي واجب عن جانب الاتدى ان قوله تعالى واتوهم اي حطوا عنهم من بدل
الكتابة شيئا مما احببتم ربعا فما دونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانتظام وايد
والاتساق وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الايتاء
على الحط من بدل الكتابة كما قلنا واما ان حمل على الاعانة لهم من اموال الزكوة واعطائهم سهمهم الذي جعل
الله لهم من بيت المال بقوله وفي الرقاب واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمكلف
فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا فانه غير مذكور على وفاق العادة عندنا
بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يندب اليه
بشرط عدم طول الحرة عليه كما مر ايضا قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ويقال الاستحباب
شهادة النساء متعلق بعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة وكذلك اي ومثل قوله تعالى فكاتبوهم
الاية فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم غير مذكور على وفاق العادة بل هو شرط اريد
به حقيقته ما وضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
وقصر الاحوال ان يقصر بعض اوصاف الصلوة كالاداء ركبانا بالايماء والايجاز في القراءة وتخفيف
الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان ثم استوضح ما ذكر بقوله الاترى الى قوله تعالى فان خفتم
اي فان كان لكم خوف من عدو او غيره فرجالا او ركبانا اي راجلين كقائم وقيام اي صلوا راجلين او ركبانا بايماء فاذا
امنتم اي اذا زال خوفكم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن فعلق بالخوف في هذه الاية
قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القران يفسر بعضه بعضا
وقال جل ذكره فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطيلوا قيامها وركوعها و
سجودها على حسب ما يليق بحال الحضر هكذا نقل عن السدي فعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما
يتعلق بالخوف من قصر الاحوال اي جوازه وسقوط كراهيته يتعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط
على حقيقته ايضا فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما
ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حال الامن ايضا قلنا الشرط الاول

ليس لتعليق القصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق القصر به كما في قول الرجل لامرأته اذا دخلت
الدار فانت طالق ان كلمت فلانا كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد
فكذا فيما نحن فيه لا تعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف
قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضي تعلق القصر بالخوف بعد وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل
الاجماع فان القصر الذي يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقدم السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط
السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد بالنص ولا يقال يحتمل تعلق قصر الذات بالضرب وترك
مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو
شرط لتعلق الحكم بالشرط الثاني فكان ما ذهبنا اليه اولى ولكن للخصم ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلو
صيغة الشرط عن معناه ايضا في قوله تعالى واذا ضربتم كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى ان خفتم
فلا يجديكم هذا التأويل نفعا لان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين ولا يستقيم التمسك
بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل فاما قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحجر فيه على سبيل الشرط اي ليس بشرط صيغة اذ لم يوجد شيء من الفاظ الشرط ولا دلالة
لان قوله تعالى وربائبكم اللاتي معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي
اتزوجها طالق والدليل على انه غير مذكور انه لم يذكر الحجر في عكسه اعني قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن
فلا جناح عليكم فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة بان قيل
فان لم تكونوا دخلتم بهن او لم يكن الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم لان المتعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء
كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجر فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل
الشرط قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر مراعاة لحق الصغير لانه من عادة الانسان ان يضيع
الشيء الذي يحمل عليه ولا يلتفت اليه فالله تعالى اشار الى رعاية من في حجره مع كونه حراما عليه وذكر غيره ان
الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا وينفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر تحريضا على التربية وترغيبا
الى المخالفة لما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع الصغير والصغيرة وهو شرط اسما وحكما اي عدم الدخول
بالمرأة شرط حقيقي محض لاباحة البنت صيغة لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة
على تحققه ولم يذكر الحجر لانه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها
التأثير وهو غير الحكم قوله وكذا دلالة الشرط اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه لا ينفك دلالة الشرط
عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك اي ثبوت الشرط وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة
التي اتزوجها طالق او مثل قوله لنسائه المرأة التي تدخل منكن الدار فهي طالق فهذا الكلام بمعنى التعليق
بالشرط دلالة لان التزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول
لان التزوج او الدخول دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها فصلح
دلالة على الشرط كما مر بيانه في باب الفاظ العموم وصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع
الوصف في المعين بان اشار الى امرأة بان قال هذه المرأة التي اتزوجها وهذه المرأة التي تدخل الدار فكذا
لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية
وتنجز في المنكوحة ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال ونص الشرط يحتمل التعيين
يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغيره فحكم المعين مثل ان يقول ان تزوجت امرأة

فهي كذا او ان يقول ان تزوجت هذه المراة فهي كذا ليتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين قوله واما الشرط الذي هو في حكم العلل وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ذلك الشرط ان يكون علة تضاف اليه الحكم اي صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك اي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها فلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تاثير له فيه فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبه العلة وكان ينبغي ان لا تخلفها الشروط اصلا اذ لا تاثير لها في ايجاد الحكم كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان تخلفها الشروط في حق اضافة الحكم اليها عند تعذر الاضافة الى العلل لتحقق الشبه الكلي بينهما كما بينا وهذا اصل كبير اي اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهد والعبد بتعليق مولى العبد عتقه به ثم شهد آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق في لزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان العبد وضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يحتج الى اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان تسمية للشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق الاتصال بالمحل لوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا جميعا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول اثبتا ان شهود النكاح على الضمان حيث اخذا طلاقا ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع فبقي هذه شهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم وكما اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس او العتاق بان شهد فريق ان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق فان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والمشية سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط

قوله فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة اي العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها صلح الشرط علة للحكم

لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعلة بالآخر فكان هذا القسم علة في حق اضافة الحكم اليه لا اسما لانه لم يوضع له شرعا ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ اورده في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى وذلك اي الشرط الذي يسلم عن معارضة العلة وصلح علة مثل قول علمائنا في آخر ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد رحمهم الله لا يضمنان شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا في قول ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا وكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة وعند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الاول رحمهما الله ينفذ ظاهرا وباطنا لان القضاء بني على دليل شرعي وامر القاضي بالعمل مع صون قضائه عن البطلان ونصحيحه ما امكن وذلك باثبات التصرف في المشهود به سابقا على القضاء فيجب ابقائه بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحرية عندهما نافذا في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما فقد وجب الحق اي ثبت بشهادتهما فقد حل القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة اذا لم يتيقن ببطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كما لو شهد ظهر ان الشهود عبيد او كفار وهاهنا تيقنا ببطلان الحجة حيث كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء منعه باعتبار انه فيما يسقط عن القاضي معرفته لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورقهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف منهما على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف ذلك الا بعد الحل واذا حل عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد فتنفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط قوله وهذان الشاهدان متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا في قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع ماله بغبن او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح علة كما في حفر البئر في مسالة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين اي ايجاب كلمة العتق اي ابا ثنا وهي قوله انت حر تصلح علة لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اي في حكم العلة لمعارضته ما يصلح علة بنفسه واذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبتت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهي يمين الزوج او المولى لا تصلح علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه برجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم وانما قال يجب لانهم لم يثبت عنه فيه رواية وذكر شمس الائمة ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة وهكذا ذكر ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم فعندنا لا يضمنون هكذا نص في الجامع الكبير وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم لا يضمنون عند اصحابنا الثلثة وعند زفر يضمنون نص على هذا في كتاب الاكراه قلت وجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم تصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على ما مر فاعلم

الآخر وهو قول

وقد انكر محمد دون الباطن وكان العتق واقعا في العبد لا بالشهادة فلا يجب الضمان وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر وههنا

بحسب

جمعنا

بقولنا رحمهم الله

بشرط بحكم

هذا

ابرآ شهود

لا بالتخيير والتخيير

رحمهما الله

حنيفة وابي يوسف وكما في ارسال الكلب على صيد مملوك حتى قتله او على رجل حتى مزق ثيابه بخلاف حفر البئر واشباهه لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه لاحد فلا تصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط ولا يلزم على ما اخترنا هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة في المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهي يمين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما شاهدا علة العتق في الحقيقة لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق فضمنا لانهما علة العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط صورة قال ابو اليسر انهما اثبتا وزن القيد ووزنه ليس شرطا للعتق لان شرط الشيء ما لا يوجد الا بوجوده ويكون على خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في حكم العلة لا ثبات

لانه نقول نحن مما
... في الصورة

قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة بانفراده صلح علة واضيف الحكم اليه حفر البئر فانه شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فخسف تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت تمسكه مانعة عمل الثقل الذي هو علة وفي بعض النسخ كانت تمسكه وهو ما يتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع واي ذا الشرط السقوط كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار وكذلك راي وكذلك شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لان الزق كان مانعا لما فيه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا وكذلك القنديل المعلق ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة المانع ايضا فكان شرطا ايضا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا قوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا اتلف في البئر انسان والاموال يعني اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزق وقطع الحبل وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليس باعتبار

العلة حرام
للسيلان
في هذه الصور
وفي نسخة ام في هذه الصور
طبيعيان
اقيم

وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا الا اذا كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك فوقع في البئر فهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت بروايته في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك به نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان اصحهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان كذلك تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك به نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون ذكر قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان عند اباحة المشي الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق قوله ولهذا اي ولان الحفر شرط في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على الحافر كفارة ولم يحرم عن الميراث به عندنا وعند الشافعي يجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث ونحن نقول ما جعل مباشرة فقتله محظور ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به انما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرا وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرا لا يترتب عليه جزاء المباشرة وحرمان الميراث واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اي اخراجه الى الشارع والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اي بعد التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد عليه فمن قبيل الاسباب التي اعطيت على الحكم وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها الكفارة ولا يحرم بها عن الميراث على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة لان من هذا القسم اي من الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع فلا تكون شرطا له حكم العلل والاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم ليصير في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالبينة بمنزلة الشفيع فانه

عن

بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع م م

من الشفيع

المعتبر في حق طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط يقام
مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض
غيره الضمير راجع الى الغير الاول اي الى ارض صاحب الحنطة ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير
الاول ان الزرع للغاصب عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع وقال الشافعي الزرع
لمالك الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احد بان هبت الريح بالحنطة والقتها في ارض انسان فنبتت كان
الخارج لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجر فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان التولد
من ذلك الاصل لا من الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام فصار كما لو اصلح اشجار رجل و
سقاها حتى اثمرت ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر حادث فلا يخلو من ان يكون حادثا
باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بفعل الزارع والاول باطل لان الحنطة لا تكون علة
لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون علة للهلاك وصيرورتها شيئا آخر وهو قوة الارض والهواء والماء
وان صلحت علة لحدوث الزرع لكونها مؤثرة فيه لكنها بتسخير الله تعالى وبتقدير بلا اختيار لها
في ذلك فلا يضاف الاتلاف والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف الى الثقل
في مسئلة الحفر فتعين عمل الزارع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها
وبين البذر والزارع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان هذا الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر
اضافته الى العلة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه لكونه فعلا اختياريا
داخلا تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو
مكتسبا الزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بفعله قوله اذا بذر حنطة غيره في ارض
غيره يوهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له ولكن اطلاق عبارة
المبسوط والاسرار واصول الفقه يشير الى انه حيث قيل فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير
قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارضه وارض الآخر الا ان
للمالك ان يضمنه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا لها بالزراعة واذا
كان كذلك يملكها بالاستهلاك فصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وهو مع وجود فعل عن اختيار
احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون الزرع لصاحب
الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلافة
عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن الى محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة
اذ المحل شرط وقد خلفت العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج فصار الحاصل
ان تغير المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وههنا لم يوجد ولكن وجد شرط
التغير بفعله وهو الالقاء في الارض فاقيم مقامه قوله واما الشرط الذي له حكم الاسباب وهو القسم
الثالث من الاقسام المذكورة فان تعترض اي فهو الشرط الذي تعترض عليه فعل مختار واحترز به
عن الفعل الطبيعي كسيلان الماء وسقوط القنديل في مسئلة شق الزق وقطع الحبل غير منسوب
اليه اي الى الشرط فانه لو كان منسوبا الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في فتح باب القفص
على قول محمد فانه فعل الطيران وان حصل عن اختيار ولكنه منسوب الى الشرط سابقا عليه اي على الفعل
المعترض واحترز به عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب

الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية
والعلية وذلك اي الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اي مثل حل قيد العبد في
رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد للمالك باتفاق بين اصحابنا وهو قول
الشافعي ايضا على ما دل عليه اطلاق الاسرار الا انه احترز عن فتح باب القفص لانها تطرح هذه المسئلة وفيها
خلاف بين اصحابنا كما ستقف عليه وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله
كما في فتح باب القفص لان فعله في الذهاب غير معتبر شرعا فيقع الاتلاف مضافا الى ازالة المانع وهو حل
القيد كذا ذكر في المبسوط وذكر في التتمة ان العبد المقيد لو كان مجنونا كان الحال ضامنا من غير ذكر
اختلاف قوله فالسبب اي السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء او وسيلة اليه
لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتأخر اي الشرط الحقيقي المحض يتأخر وجوده عن
وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق
او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده متكلما سابق على وجود الشرط
ولا يقال الشرط لا يكون متأخرا عن وجود صورة العلة فقد يكون وجوده متقدما عليها كالاشهاد
في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة لكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه
تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة
لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة
العلة فثبت انه في معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد
وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا
ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متأخرا
او مقارنا كان شرطا محضا مثاله اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص
لا السبب الذي في معنى العلة لان السبب الذي في معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى السبب و
حادثة به كسوق الدابة وقودها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل
القيد بل هي حادثة باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان
التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وانه اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال
للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه يضمنه ويصير العبد اذا عمل
على وفق استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة
المانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه قوله وهذا اي حل القيد مثل هذا الرجل الذي ارسل
الدابة حتى اي رسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في
ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمن المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم الارسال ثم انها
انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فحينئذ
يكون ضامنا لانه انما تسيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان
هو سائقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فاصابت في فورها

تباعدت عن المرسل كما اذا اشار بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارسالها الآن اي لكن المرسل
وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب
سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب
الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة المانع
عن الاباق فجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب
اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله واذا انفلتت الدابة
فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا بلا خلاف لان فعل العجماء جبار وكذلك بالليل عندنا لان
مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل ولا علة لانه لم يباشر
الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئا وقال الشافعي يضمن في الاتلاف بالليل لحديث براء بن عازب
رضي الله عنه ان ناقة له دخلت زرعا فافسدته فقضى عليه رسول الله عليه السلام بضمانه وقال حفظ
الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام العجماء
جبار وانه خبر ثابت بالاجماع ومتأول بان صاحبها كان يريد اخذها فانفلتت بتضييع اربابها
الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا ونحن نسلم ان الحفظ على ارباب الدواب ليلا
حتى لو تركوا اثموا ولكن لا نسلم انهم يضمنون لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة
وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اشير اليه في الاسرار
قوله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او فور الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمنه
الفاتح بلا خلاف كما صرح به في ذكر الفاء الشارح اليه وكذا في المسئلة الثانية اي فتح باب القفص و
الاصطبل شرط لانه ازالة المانع والطيران والخروج جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان
له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي هو
تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارهما الطيران والخروج بعد الاول وهو فتح الباب سببا
خالفا اي شرطا في معنى السبب الى قوله فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج
كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف مسئلة الحفر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم
يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما
بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البئر هدر دمه
ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البئر علة صالحة لاضافة الحكم لصدوره
من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق
الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح دفع
لمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كأنه فعل بنفسه لان الارسال
سبب حامل على الذهاب بعد التعلم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا ترى انه لو فتح
باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملكه بخلاف الارسال كذا في الاسرار ولكن هذا على قول من
هو مبني على ان العبور والحجر عليه متى كانا عن غير حق فوضعت بحق بان وضعت في غير
ملكه فيما لا يتصرف لواضعها فيه واخرجها عن الموضوع في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان
بحال لان واضعها ليس متعديا فيما احدثه في ملكه والمسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا وقوله

علامة متعلق بالمسلمين اي علامة بوضع القنطرة ووضعها بغير حق وعلامة بالرش في هذا الموضع
فانه ذكر في المبسوط في هذه المسئلة فان مشى على جسر انسان متعمدا لذلك فانخسف به فلا ضمان عليه
لانه الماشي تعمد المشي عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله لا الى تسبيب من اتخذ الجسر لكونه متعديا
في التسبيب وعن ابي يوسف ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطب به وان احدثه في غير ملكه
الا اذا كان بحيث لا ينتفع به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون باحداثه فلا يكون
متعديا ولكنا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام ومن لم يحفظ البئر فانه محتسب ايضا
في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما عطب بها وقوله لان
الالقاء متصل بقوله هدر دمه وقال محمد والشافعي اذا كان الطيران والخروج في فور الفتح يضمن
الفاتح لان فعل الدابة والطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط لان
الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها
فاذا خرج على الفور وتحقق عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق
فيكون الفتح سببا لضمانه كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج
لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت حتى كان ضامنا وان ذهبت مختارة لان اختيارها كان
بالصياح والصوت سائق فاشبه القود جبرا وكما لو القى حية على انسان فلسعته يجب الضمان
وان كانت الحية في اللسع مختارة لان اللسع لها عادة فكذلك فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها واذا لم يخرج في فور الفتح علم ان الدابة تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار
فاشبه حل قيد العبد والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وما نذكر وهو ان الاصل ان يضاف
الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا
كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره ولا كالقاء
الحية لانه مباشر الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح جحر الحية
حتى لو فتح جحر الحية فخرجت ولسعت لا ضمان عليه كالكلب عدل عن سنن الارسال مع اذا ارسل
كلبه على صيد فمال عن سننه ثم اتبعه واخذه لا يحل لان فعله في حق اضافة الحكم اليه غير معتبر ولكنه
معتبر في منع الاضافة عن المرسل ونظيره من حفر بئرا في الطريق فجاء حربي لا امان له فالقى فيه
غيره لم يضمن الحافر شيئا لان فعل الحربي وان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ
حكم فعل الحافر به فكذلك هذا اي فكميل الكلب عن سنن الارسال جولان الدابة بعد الارسال
وطيران الطير وخروج الدابة بعد الفتح قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس
وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فعدا كف العادة وان لا نسقط اختيار بالطبيعة التي لا اختيار
فيها صيانة لاموال الناس واهدار اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له وكذلك جعل في
المسئلة لان من طبيعة الدابة انها لا تصبر عن الاكل لو زرع الا بحفظ فلما كان الحفظ عليه ليلا
جعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال قلنا فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل
التي يترجح القياس فيها على الاستحسان قوله ولذلك قلنا متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني
ومعنى معارضته علة اي ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة
مستقلة او هو متصل بقوله لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اي ولكون الالقاء

نعود

صاحبها للمعلمة قلنا كذا القول قول الجاني استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول الولي وهو
قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الجاني فهو يدعي الغاء النعيق يريد اسقاط
ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا في العادة
فعند التنازع كان القول قول من يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الجاني لما ذكر في
الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الجاني فلا يكفيه التمسك
بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها من غير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر
اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فتقابل الظاهران
وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا يوجبه بالشك وتحقق حكما ضروريا وهو خلفية الشرط عن
العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله لانه اي الجارح صاحب علة فان الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل
قوله ولهذا اي ولما قلنا ان اعتراض علة صالحة لاضافة الحكم اليها توجب قطع نسبة الحكم عن الشرط
والسبب قلنا فيمن اشلى كلبه اي اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال
فقيل اذا ارسل كلبه ارسالا ولم يكن سائقا فاصاب في فوره صيدا مملوكا لم يضمن يعني سواء
كان معلما او غير معلم الا انه اذا كان معلما حل اكله والا فلا وكذا لو رجل اشلى كلبه على رجل
حتى جرحه او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه وليس الذي اشلاه بسائق مع انه موجب الاشلاء والارسال
لا يصير سائقا لحسب الفعل الذي يحكم السوق فيبقى الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمله البهيمة
هدر حتى لو كان سائقا بان كان يعدو خلفه ويشليه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب
الصيد المملوك بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وما في فانه يضمن البازي حيث لا يضمن لانه
البازي لا يحتمل السوق فيعد ارسوقه وبقي الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب
فيعتبر سوقه وعن ابي يوسف انه اوجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائقا له
او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق وعن الفقيه ابي الليث ان الكلب ان اصاب في فوره شيئا
يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سائقا له لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في
الطريق فاصابت شيئا في وجهها ضمن كما لو كان سائقا لها فكذلك الكلب ووجه الفرق على
الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب عامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال
فيه بمنزلة حل القيد في العبد فلذلك اشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في
الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكان مع محافظتها سنن الطريق بعد
الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت
على سنن الارسال والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه وقوته بخلاف ما اذا اشلى
اي ارسل كلبه المعلم على صيد حيوان تمليكا له لم يكن فعل الكلب مضافا الى المرسل في حق الضمان
كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل
كان ميتة كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد في جملة المكاسب دبابه مفتوح بقوله تعالى فاصطادوا
وما علمتم من الجوارح الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجه يقدرون على ذبحه
بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة فبني الامر فيه على قدر الامكان

فتحا لباب الكسب فاما في ضمان العدوان فلا ضرورة لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات من جهة من وجب
عليه ولم يوجد لتخلل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اي الدليل الظاهر وهو انه
ليس بمباشر ولا جنيب ومع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وفيه اشارة الى
ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا قوله ولهذا
اي لان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جمرا في
الطريق فاحرق شيئا فهو له ضامن لانه متعد في احداث النار في الطريق فان حركته الريح فذهبت
به الى موضع اخر ثم احرق شيئا فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحول من ذلك الموضع الى موضع
اخر وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن لانه كان عالما حين القاه ان الريح تذهب به
من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها واذا القى شيئا من الهوام في
الطريق فهو ضامن لما تلف به ما لم يتغير عن حاله لانه متعد في هذا التسبيب واحيانا في اللسع
لا يقطع النسبة لانه طبع له ولو تحركت اي الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر ثم
لدغته اي لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقي شيئا لانقطاع نسبته عنه بتخلل فعل المختار
وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر وبعض هذه المسائل اي المسائل المذكورة في هذا القسم مثل
مسئلة اشلاء الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها تخرج
على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه كذلك لانه السارق ونحوها
فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء والالقاء
في الطريق والارسال ليست بازالة المانع بوجه لكنها اوردت هاهنا على سبيل الاستطراد للمناسبة
قوله واما الذي اي القسم الذي او الشرط الذي سمي شرطا اسما لا حكما فكذا وهذا يسمى شرطا مجازا
لتوقف حكمه وهو وجود الحكم عند وجوده معنى الا ان وجود الحكم لما كان يفتقر اليه في الجملة كان شرطا
صورة لا معنى اي الاقسام المتقدمة معنى الشرط موجود مع شيء اخر ولهذا اي ولان الشرط الاول
ليس بشرط معنى وحقيقة قلنا كذا والمسئلة على اربعة اوجه ان دخلتهما في الملك يقع الطلاق بلا
شبهة وان دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين لا الى جزاء وان دخلت الاولى في الملك ثم بانت
من زوجها ثم دخلت الدار الاخرى في غير الملك لم تطلق بالاتفاق ايضا وان دخلت الاولى
في غير الملك بان بانت ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا وقال زفر لا تطلق لان حظ
الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء في احدهما شرط الملك فكذلك
في الاخر ومذهبه انه يجري الشرط مجرى العلل كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين
وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجري فيه النيابة عنده
كما لا يجري في الشهادة التي هي مثبتة للسرقة فلذلك سوى بين الشرطين وجه قولنا ما ذكر في
الكتاب ان الملك يشترط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلت
الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد هاهنا اي ليس هنا اذ اوجد الشرط الاول جزاء يفتقر
الى الملك فيشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يحتج شرط لبقاء اليمين
لان محلها الذمة فيبقى ببقائها الا ترى ان اليمين تبقى قبل وجود الشرط الاول بدون الملك بان
ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فتبقى بدونه قبل وجود الشرط الثاني ايضا والحاصل

فذهبت
اي ثم
علة ثم
يفتقر الى
ولم يحتج شرط

أن الملك شرط صحة الإيجاب أو صحة الإيقاع وحال الشرط الأول خالية عنها فلو شرط الملك لشرط
لبقاء اليمين أو لصحة عين الشرط وذلك باطل قوله وإنما الشرط الذي هو علامة هو القسم
الخامس من الأقسام المذكورة فالإحصان فيما إحصان الزنا عبارة عن سبع أشياء اجتماعها العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد منهما وجب مثل الآخر في صفة
الإحصان والإسلام قال شمس الأئمة في المبسوط إن شرط الإحصان على الخصوص شيئان الإسلام و
الدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فأما العقل والبلوغ فهما شرطا العقوبة لا شرطا الإحصان
على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وإنما قلنا إن الإحصان علامة أي معرف وليس بشرط لأن
الزنا إذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على إحصان يحدث بعده فإن الإحصان لو وجد بعد الزنا
لا يثبت به وجوب الرجم ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضا لأنه ليس بطريق مفض إليه فعرفنا
أن الرجم غير مضاف إليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في
تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا أن الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا فلم يصلح
علة للوجوب ولا للوجود أي لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا الوجود فلا يكون شرطا ولذلك
أي ولعدم تعلق الوجوب والوجود لم يجعل لهذا القسم وهو العلامة حكم العلل بحال يعني سواء كانت
العلة صالحة لإضافة الحكم إليها أو لم تكن هذا هو طريق القاضي أبي زيد في التقويم واختارها الشيخان
وبعض المتأخرين فأما أصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد
سموا الإحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة فيشترط وجب بأن شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه
والإحصان بهذه المثابة لأن وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الإحصان وكونه سابقا على الزنا
غير متأخر عنه لا ينافي شرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور
تأخرها عن صحة الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الإشهاد في النكاح سابق عليه بحيث
لا يتصور تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم إنها شرط حقيقة بلا خلاف لتوقف
صحة النكاح والصلوة عليها وليست بعلامات فكذا الرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت
الرجم متعلق به إذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الإحصان بحال كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فكذا الإحصان وقولهم لا بد للشرط من أن يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف
انعقادها علة عليه غير مسلم أيضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متأخرا
عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على أن انعقاد بعض العلل لا يتبدل الانفصال عن وجود
صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يحتمل ذلك وفي القسم الأول لا يتأخر لأن الشرط لا بد من أن يكون سابقا
على المشروط وهو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة
قوله ولذلك أي ولأن الإحصان علامة وليس بشرط لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا على حال
يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا أو رجعوا وحدهم بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص
وهو ما إذا رجع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فإنهم يضمنون على ما اختاره
لأن الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر إضافة الحكم إليها لتعلق الوجود به فأما العلامة فليست
بصالحة لخلافتها عن العلة أصلا لما قلنا أنه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها
بوجه وعند زفر إن رجع شهود الإحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وإن رجع شهود الزنا والإ

حصان جميعا فيشتركون في الضمان لأن الإحصان شرط الرجم ومن أصله أن السبب أي العلة والشرط
سواء في إضافة الضمان إليهما لأن الحكم يتوقف على الشرط كما يتوقف على السبب لا يتصور ثبوته إلا عند
وجودهما فيضاف الحكم إلى كل واحد منهما والإحصان ملحق بالزنا في إضافة الحد إليه بدليل أن الشهادة
على الإحصان تقبل من غير دعوى والشهادة على النكاح في غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن
الحد مضافا إليهما لما قبلت كما في غير هذه الحالة وأنه لو أقر بالإحصان ثم رجع يصح كما لو أقر بالزنا
ثم رجع يصح وأن القاضي يسأل شهود الإحصان عن الإحصان ما هو وكيف هو كما يسأل عن الزنا
والدليل عليه أن المزكي إذا رجع يضمن عند أبي حنيفة وإنه لم يثبت علة القتل ولكنه أثبت شرط قبول
الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين وشهود الإحصان لأنهم أثبتوا خصالا حميدة في الشاهد
ثم شهادة شهود الإحصان أقرب إلى محل الحد من التزكية فكانوا أولى بالضمان من المزكين والجواب
أن الإحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز إضافة الحكم إليه بوجه ولئن سلمنا أنه شرط على ما
اختاره المتقدمون فلا يجوز إضافة الحكم إليه أيضا لأن شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح
العلة للإضافة إليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لإضافة الحكم إليها فيضاف الحكم
إليهم فإن رجعوا وجب الضمان عليهم وإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط على أن الشرط يستحيل
إضافة الحد إليه لأن الحد عقوبة متناهية والإحصان خصال حميدة ويستحيل إضافة العقوبة
إلى الخصال الحميدة فصار مضافا إلى الزنا من كل وجه وإنما صح الرجوع عن الإقرار بالإحصان لأنه
لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لأن شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن أقر
بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لأن الله تعالى لم يكذبه في الإنكار ولم يصدقه في الإقرار
بخلاف حقوق العباد لأن الخصم صدقه في الإقرار وكذبه في الإنكار فبطل الرجوع بمعارضة التكذيب
ولهذا قبلت الشهادة عليه بدون الدعوى لأن الشهادة في حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى وأما
سؤال القاضي عن الإحصان فلأنه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسر ليتبين
المشهود به إذ الشهادة لا تقبل إلا على المعلوم وليس هذا كالتزكية لأنها تثبت علة العلة كما بينا و
للشافعي في رجوع شهود الإحصان ثلثة أقوال أصحها أنه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الأصح
والثاني أن الضمان يجب عليهم وإن قالوا تعمدنا يجب عليهم القود والثالث أنهم إن شهدوا بالإحصان
قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وإن شهدوا بعد ثبوت الزنا فعليهم الضمان قوله ولهذا قلنا
أي ولأن الإحصان ليس بعلة للرجم ولا شرط له قلنا إن الإحصان يثبت يعني قبل ثبوت الزنا
وبعده بشهادة النساء مع الرجال وقال زفر لا يثبت بعد ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال
لما بينا أن الإحصان على أصله ملحق بالزنا في إضافة الحد إليه وذلك لأن المقصود من الإحصان
بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لأن المكمل للعقوبة
بمنزلة الموجب لأصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل
لأن تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة وهو نظير ما لو شهد شاهدان بعد موت رجل لآخر
أنه ابنه وقضى القاضي بذلك وأحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهدا بالنسب في حال الحيوة فلما
مات وأحرز المشهود له الميراث ثم رجعا لا يضمنان لأن في المسألة الأولى شهدا بمحض الميراث
فصار كما لو شهدا بالميراث وفي الثانية لم يشهدا بمحض الميراث فلا يجعل كأنهما شهدا بالميراث

وجحيننا ما ذكرنا ان الاحصان ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مامور به
وبعضها مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة ولا شرطا ايضا لما مر بل هو
عبارة عن حال يصير الزاني بتلك الحال اهلا لان يكون الزنا موجبا للرجم كما بيّنا ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع وجود
العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في غيرها من الاحوال فيقبل
فيها شهادة النساء مع الرجال وهذا بخلاف هذه الشهادة بالبنوة لان الميراث يستحق بالنسب و
الموت جميعا فايهما كان آخرا يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت كان الحكم مضافا الى النسب
فيضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب
فلم يضمنوا اما الحد فمضاف الى الزنا بكل حال لا الى الاحصان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
بكل حال ثم اعتبر زفر رد شهادة النساء في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في
كلامه ذلك بطريق السؤال ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل
الذمة على عبد مسلم لذمي وقد زنى العبد او قذف رجلا بالزنا ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا
والقذف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال الملك وتضرر العبد بتكميل
الحد عليه فان الشهادة لا تقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذا الكلام
وان كان يشير الى انها لا تقبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ما ذكر في احد وجوه الاسرار
حيث قيل فيها في تقرير هذه المسألة ان الذمي لو كان عبدا مسلما لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار
وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا ولكن الامام شمس الائمة صرّح في المبسوط بان
العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره
المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه فقال يثبت العتق بهذه الشهادة ولا
يتمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل
لشهادتهم في اثبات التمكن لاقامة الرجم على المسلم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا
وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان بالسرقة لا تثبت السرقة في حق القطع وتثبت في حق المال
ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما حيث قبلا الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان
عدم القبول هاهنا لتضمنه تكميل العقوبة به فاما عند ابي حنيفة فعدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى
فلا يرد السؤال الا اذا فرضت المسألة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل قوله فالجواب عن
هذا اي عن السؤال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود به دون المشهود عليه
فتقبل فيما ليس بعقوبة ولا تقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطا له اذ في ايجاب العقوبة
لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله عليه السلام والخليفتين من بعده ان لا تقبل
شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولكنها حجة عامة على المسلم والكافر جميعا والمشهود
به هاهنا هو الاحصان وقد بيّنا انه لا يتعلق به وجوب الحد ولا وجوده فلا يكون سببا للحد ولا
شرطا له فلم يمتنع القبول باعتبار المشهود به وذكر في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة
فان الجناية تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فتقبل هذه الشهادة كان محل الجناية العقل والاسلام
والحرية وبعد ما شهدوا صار محل الجناية النعم المذكورة ونوع الاصابة من الحلال بطريق الموضوع
لم يدخل ذلك اي في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا

الى تكثير

رحمه الله م

ايضا م

رحمه الله

له آ المشهود به من

الزهري م

ت فلم يمتنع

التكثير من الجلد الى الرجم وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر اذا لم يكن في ذلك
الضرر حدا وعقوبة كما في ايجاب المال وسائر الحقوق واذا كان كذلك لم يمتنع ثبوت الاحصان بهذه
الشهادة وان تضمن ايجابه زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر تثبت بمثل هذه الشهادة
ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون
المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية للكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا ولكنها عامة في المشهود به حتى يثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم
في المسلم المذكور تكثير محل الجناية من حيث ان الجناية كانت مقتصرة على العقل او الدين او عليهما
او على اصابة الحلال وموجبها جلد مائة في الزنا وجلد اربعين في القذف وفي هذه الشهادة صارت
الجناية على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا وصار موجب الجناية الرجم او جلد مائة في الزنا وجلد ثمانين
في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر تثبت على المسلم بشهادة الكفار وفيما يتضرر به المسلم شهادتهم
ليست بحجة اصلا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب الحكم ولا وجوده
قال ابو يوسف ومحمد في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
تقبل شهادتها عند فراش قائم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا كذا وكذا يثبت النسب بشهادتها كما يثبت
بشهادتها عند حبل ظاهر لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء
الثلاثة موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود
قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها النسب
بل تعيين الولد لان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد
الثابت نسبه باحد تلك الاسباب كالاحصان معرف للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال
وهو الولادة وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائه ولا وجوده لانه لا يتوقف بعد
ما صح سببه على الولادة كما ثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر لنسب ثابت قبل
الولادة من حين العلوق لما في حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة
وجوبا بها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام
احد الامور الثلاثة كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء والرجال بعد ثبوت الزنا
مثل ثبوتها قبله على ما بيّنا قوله والجواب عنه اي عن هذا الكلام لابي حنيفة كذا ولا حبل ظاهر
عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان اي اذا
لم يكن الفراش قائما ولا حبل ظاهرا ثابتا ولا اقرار بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت
العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة
فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد الثابت النسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا
اي لا يكون ثابتا قبل الولادة لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فما كان باطنا يجعل في حقنا
كالمعدوم بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به والنسب قبل
الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحبل الظاهر
والاقرار به فكان بمنزلة المعدوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة
في حقنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها

رضي عنهما

رحمهما الله

تثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق م

ت فتثبت

ت مثل ثبوتها بها

رحمه الله م

ت لانا نبني الحكم

كان الحجة كالواقع اى احد سبب آخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلثة موجودا لان النسب الباطن
قد استند ثبوته الى وقت ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام
العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فعلى ان
يكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يعتبر وجود النسب مضافا الى الولادة
فلذلك يثبت النسب بشهادة القابلة قوله واذا علق بالولادة الى آخره اذا قال لامرأته اذا ولدت
فانت طالق او عبده حر وقد اقر الزوج بانها حبلى او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق
او العتاق بمجرد قولها عند ابى حنيفة وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء
ولادتها وهى مما يقف عليها فلا تقبل فيها بمجرد قولها كما لا تقبل في ثبوت نسب المولود ولابى حنيفة رحمه الله
انه علق الجزاء بشىء موجود في بطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال ان حضت فانت طالق وهذا
لان وجود الحبل قد ثبت باقرار او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت كان الظاهر شاهدا
يشهد لها وتيقن بولادتها بخلاف النسب لان بمجرد قولها يثبت مجرد الولادة وليس من ضرورته
تعيين هذا الولد لجواز ان يكون ولدت غير هذا ابن ولد ميت ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا
لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اى
ولد كان حيا او ميتا وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا
ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت قد ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها
فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابى حنيفة رحمه الله
ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع
ما علق بها اى بفعل الولادة من الجزاء لان ذلك اى المعلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته
بشهادتها لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف الجزاء اليه وجوبا به ولا وجودا
عنده وقد ثبتت الولادة بشهادتها فيما يرجع الى حق النسب حتى يثبت نسب المولود من الزوج بالاجماع
فيثبت ما كان تبعا له اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان لما
ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادة
هؤلاء فصار كالامر اذا قال لجاريته ان كان بها حبل فهو منى فشهدت القابلة على ولادتها
صارت ام ولد له وكذلك لو ولدت امرأته ولدا فقال الزوج ليس هو منى ولا ادرى ولدته ام لا
فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما ولو كان الزوج عبدا او حرا محدودا في القذف وجب
عليه الحد فاذا جعلت شهادة القابلة حجة في حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتهما بشهادتها ليس
بطريق القصد بل يثبتان تبعا فلان تجعل حجة في حق الطلاق والعتاق بهذا الطريق كان اولى
وكذلك قالا اى وكما قالا في الطلاق والعتاق انهما يثبتان بشهادتها تبعا للولادة قالا يثبت
استهلال الصبى اى حيوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت له الارث لان الاستهلال
معرف لا يحدث الولد الذى به يستحق الارث لا يكون مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا عنده لان
حيوته سابقة على الولادة ولكنها غير معلومة فاذا كان معرفا تقبل فيه شهادة القابلة كما تقبل
في حق الصلوة حتى يصلى على المولود ويؤيده ما روى عن على رضى الله عنه انه اجاز شهادة القابلة
على الاستهلال قوله واصحابنا ابو حنيفة فيه اى فيما ذكرنا من المسئلتين كفقيه العباس وفيه اشارة

الى ان ما قالا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق
بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر وبيان القياس ان الولادة شرط
محض من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى وجوده كدخول الدار وغيره
من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط يتعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه
بالعلة فكان وجوده من احكامه فكان له شبه بالعلة فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق في
لا علته الا بحجة كاملة لا يثبت الشرط الا بحجة كاملة لتعلق وجوده به ثم اشار الى الجواب عن
كلاهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست
بحجة اصلية بل هى حجة يكتفى بها فيما لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة والثابت بالضرورة ثابت
من وجه دون وجه لانه ثابت في موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء الضرورة والضرورة هنا في ثبوت
نفس الولادة وما هو من الاحكام التى لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان
عند النفى للولد فيثبت الولادة في حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعتاق والاستهلال فليست
من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة في اثباتها فلا يثبت الولادة في حق هذه الاحكام
الا بحجة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله فلا يتعدى الى التوابع اى الى التوابع التى ليست
من الاحكام المختصة بها قال الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية تقبل في اصل
الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الطلاق ولا يلزم عليه النسب لان
النسب لا يتعلق ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق فاذا شهدت القابلة
على الولادة تثبت بشهادتها وظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال
بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق قال شمس الائمة استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت
بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا علينا وانما تظهر عند استهلاله فتصير مضافة
اليه في حقنا والارث يبتنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا اذا اشترى
امة على انها بكر ثم ادعى المشترى انها ثيب وانكر البائع فالقاضى يريها النساء فان قلن هى
بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هى ثيب ثبت العيب في حق توجه الخصومة دون الرد
الى البائع لان الثيابة لم تثبت مطلقة لان الرد بسبب العيب من جنس ما يطلع عليه الرجال
في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة فيه ولكن الثيابة في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فيثبت
بشهادتهن كتعيين الولد فيثبت عيب الثيابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا للرد
على البائع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف يحلف البائع بعد
القبض بالله لقد سلمها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض يحلف بالله ما بها
هذا العيب الذى يدعيه المشترى في الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد المبيع
فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فتجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها دون
غيرها ومثلها البيع الثابت مقتضى الامر بالاعتاق فانه ثابت في حق صحة الاعتاق دون
خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع قوله وان كان قبل القبض احترز به عما روى
عن محمد ان الخصومة ان كانت قبل القبض تفسخ العقد بقول النساء من غير استحلاف
البائع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشترى بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء

ولا ارضاء والقبض سببه ابتداء العقد لثبوت الملك اليد الذي هو المقصود من التجارات به
فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض
لان الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشتري الى البائع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة ووجه
الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتجعل حجة في حق سماع الدعوى ولا
يتعجل الحكم بها ما لم يتايد بمؤيد وهو نكول البائع واما قبول علي رضي الله عنه شهادة القابلة في
الاستهلال فمحمول على القبول في حق الصلوة وانما قبلت في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر
المراة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد
فلا يثبت بشهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال بات

تقسيم العلامة قوله فما يكون علما على الوجود يعني من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود على ما قلنا فقيل باب تقسيم السبب وقد يسمى العلامة شرطا يعني اذا كان للحكم نوع تعلق
به مثل الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان فيه جهة
الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا مجازا فصارت العلامة الى العلامة المحضة نوعا
واحدا وهي مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها
معنى الشرط بوجه ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف
للزمان الذي يقع فيه الطلاق فان قيل قد ذكر في عقد هذا الباب تقسيم العلامة ثم هي نوع واحد كما
وجدته قلنا معناه ان العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون
فيها معنى الشرط كالاحصان وقد يكون بمعنى العلة كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير
موجبة بذواتها شيئا من حيث انها لا توجب بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان ينقسم
العلامة بهذا الاعتبار كما انقسم السبب والعلة والشرط والى هذا التقسيم اشار بقوله وقد يسمى
العلامة شرطا قوله وقال الشافعي الى اخره القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب
الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود وعند الشافعي نفسه يوجب رد الشهادة ولا يتوقف
ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده لا
تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واشار الى المعنى بقوله واولئك هم الفاسقون اي لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس
القذف لانه كبيرة على ما نبينه فتوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر العجز
عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جناية لا لانه شرط لان صيرورته قذفا وكذبا لا يتوقف
على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة
البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة كانت مردودة لانها صارت مردودة بالعجز
كما قال لامراته ان كان زيد في الدار فانت طالق فخرج زيد في اخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا
ان الطلاق وقع حيث وجب لا انه وقع عند الخروج فكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز ههنا
قوله فيكون سقوط الشهادة الى اخره جواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة
لانه اي سقوط الشهادة امر حكمي اي شرعي فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز فيه معرفا
بخلاف الجلد لانه فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز فيه شرطا لان

اقامة الحد تصير مضافة اليه وجودا عنده وذلك اي كون العجز معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما
فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان العقل والدين
يمنعانه عن ذلك والنص بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا
الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون
صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل كان العجز معرفا فاذا قضى القاضي بشهادته
ثم تحقق العجز يتبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه
عبد او كافر ولا اتبع القول من يقول انه متردد بين الجناية والحسبة لانا لا نسلم التردد في نفس الجناية
بل التردد في علم القاضي وتحصيل العلم بالجناية من الاصل على ان له عبرة بمثل هذا التردد فانه
بعد اقامة الحد فانه بدليل انه لو جاء بالبينة بعدها تقبل ومع ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة

قوله والجواب عنه اي عن كلام الشافعي هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فعل كله اي ليس كما زعم الخصم ان احدهما امر حكمي
والاخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف وهو اي الفعل الثابت بالكتاب
الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال بطال لان يكون حكم القذف الا
ترى الى قوله تعالى ولا تقبلوا خطابا لهم ايضا فكان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لانه
ما لا يكون فعلا ويكون امرا حكميا لا يجوز ان يفوض اليهم واذا كان كذلك اي اذا كان كل واحد منهما
فعلا لم يصلح العجز ان يجعل معرفا للجناية السابقة كما لم يجعل كذلك اي لم يجعل معرفا في حق الجلد
بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للعجز للجلد والمتعلق بالشرط معدوم قبل
وجوده وذكر الامام البرغري في طريقته ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات شرط وقوله ثم لم
ياتوا باربعة شهداء معطوف عليه فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كما في قول الرجل
لنسائه التي تدخل منكن الدار ثم تكلم زيدا فهي طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل
الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد متعلقا بهما
فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالرمي وحده لتأديه الى الغاء الشرط الثاني في حقه
وهو فاسد واصل ذلك اي اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة محضة انا نحتاج الى العلم
بالتعريف اي جعله معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعي
وليس كذلك اي ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جناية وبين ان يكون حسبة فانه
لو اقام اربعة على زنا المقذوف تقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد الشرع عليه
بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصرار عليه ووجد اربعة من الشهود ولو كان القذف
كبيرة بنفسه لا يتمكن من اثباته بالبينة ولم يكن حسبة اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها
الاخفاء فاما اذا احتمل القذف ان يكون حسبة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح
القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز يصير القذف جناية مقتصرا على الحال لا
انه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة فعجز عن اقامتها لموتهم او لغيبتهم او
لامتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة مقتصرا على الحال ولكن بسبب الفسق لا بطريق
الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل شهادته ولا يسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي

هو الماموز بابطال شهادته تتميما للحد والبطلان حكم الابطال فلا يثبت قبله واما قوله العقد
اصل فنقول اي نحن نسلم ان العقد اصل ولكنه اي هذا الاصل لا يصلح لاستحقاق رد الشهادة على
القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المقذوف حتى لا يثبت
زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق
رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المقذوف لانه لما استحق على القاذف
بهذا الاصل رد شهادته استحق على الشهود رد شهادتهم ايضا لانهم قذفة في الحقيقة فاذا لا يمكن
لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف موضوع الشرع قوله لكن الاطلاق متصل بقوله فكيف
يكون كبيرة وجواب عما يقال لما لم يكن كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة فلما حتى قبلت البينة عليه
حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اصلا فقال نعم الا ان الاطلاق اي تجويز القذف
والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضغينة لا يحل وان كان صادقا
وذلك اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا يحل له الاقدام
عليه والامهال القاضي الى احضارهم وجب تاخيره اي تاخير القذف بمعنى تاخير حكمه وهو الحد و
رد الشهادة الى ما يتمكن به اي الى ما يتمكن القاذف به من احضار الشهود مجلس الحكم عملا باحتمال
الحسبة وذلك اي التاخير للتمكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية او الى ما يراه
الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى
ان له بينة اجل ما بينه وبين قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف انه قال
يمهل الى المجلس الثاني ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا
بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني
فكذا هنا فهذا مثله ووجه ظاهر الرواية ان سبب وجوب الحد ظهر عند القاضي فلا يكون له ان يؤخر
الاقامة لما فيه من الضرر بالمقذوف بتاخير دفع العار عنه ولكن الى آخر المجلس لا يكون تاخيرا فلا
يتضرر بذلك القدر الا ترى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجلاد فلهذا يجوز له ان يمهله الى آخر
المجلس من غير ان يطلق عنه لم يؤخر حكم قذفه اي لا يجوز بعد الامهال الى آخر المجلس الثاني
تاخير حكم قذفه وكانه جواب عما يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة
البينة بعد كما في قوله ان لم آت البصرة فكذا لا يتحقق العدم الا في آخر العمر لاحتمال الاتيان في كل
ساعة وادام يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تاخير حكم قذفه وهو الحد ورد
الشهادة بتحقق العجز في الحال لا لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان
الشرط هو العجز الحالي كما في الكفارات لا العجز الى آخر العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يبق
لايجاب الحد ورد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتها على القاذف بعد موته قوله فاذا اقيم عليه
اي على القاذف الحد بعد ما ظهر عجزه اقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المقذوف
ثم لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة الحد ورد الشهادة
يشهدون على زنا المقذوف يقبل ويقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقادم العهد ويصير القاذف
مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة لما كان بحسب الظاهر بعجزه وبهذا حسب الظاهر فاذا
اقام البينة فقد تبين ان العجز لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط وان كان تقادم

لاستحقاق نم — اي م — زمان ظ م — ان يبطل — بالامهال م — ولا يجوز له — بعجزه م — و م — بعد ح

العهد ليتم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد الشهادة عن
القاذف لعدم تاثير التقادم فيه بالمنع فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة تقبل في حق المال
ولا تقبل في حق الحد كذلك ذكر في المنتقى اي مثل ما ذكرنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي
الجواب في المنتقى من غير فصل تقادم العهد فانه لم يذكر اي الفصل الاول مذكور فيه دون الثاني
هذا هو الذي يفهم من ظاهر هذا الكلام والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة ان التقادم مذكور
في المنتقى ايضا فانه قال وان تقادم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على
المشهود عليه اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابي يوسف او محمد هذا قول احدهما وفي قول الآخر لا
تقبل الشهادة بعد اقامة الحد لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود في شهادتهم على
المقذوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعيين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة ابدا لان الفاسق
اذا شهد وجادته فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة لا تقبل وتفصيل هذه الجملة اي بيان الاحكام
المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة ... والقسم

باب بيان العقل وما يتصل باهلية البشر

لان هذه الاحكام لا تثبت في
حق عديم العقل فلا بد من بيانه او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى هنا باب بيان العقل
لانها بيان خطابات الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان
العقل واحكامه من اللوازم قوله اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة
العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
الغرق والحرق محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث و
السفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء
من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب
والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها
وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني في الكفاية ان المراد
من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب
والعقاب لا تعرفان الا بورود السمع وليس في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم باللزوم
قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف
بالفه واحسانه وجوده وبقائه الى ايجاده وابقائه ومن الحرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع
الاستغناء ... والاعتراف بالالوهية لخالقه بحيث لا يحكم العقل ان المتروك عن الايمان
في هذه الامور بمنزلة واحد بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب
نوع مدح والامتناع نوع لائمة وانه يعين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود او العدم
ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنعم ومتى عرف ان
الكل من الله تعالى يحكم عليه الكفران مع ما ان العقل يمنع ان يؤتى ذلك لغير الله تعالى فلم يجوزوا
ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة
بالنصوص الدالة عليها فانكروا بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للمرئي من جهة مقابلة

اصلا م — قوله — وانفاذ م — عدم م

ومسافة متعذرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي إليه العقل فلا يجوز أن يرد بثبوتها
النص وأنكروا أن يكون المتشابه مما لا حظ للراسخين فيه لأنه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه
أمرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وإنه لا يجوز وأنكروا أن يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت
ارادة الله تعالى ومشيئته لأن اضافتها إلى ارادته ومشيئته مما يقبحه العقول فلا يجوز أن يرد الشرع
بذلك وجعلوا الخطاب أي التكليف بالإيمان متوجها بنفس العقل لأن العقل أصل موجب بنفسه
عندهم فوق الدليل الشرعي فإذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب
فقد تحقق العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالإيمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف أي الوقوف عن طلب الحق وترك الإيمان بالله عز وجل فإن كان
الصبي العاقل مكلفا بالإيمان وكان ممن لم يبلغه الدعوة أصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد
إيمانا ولا كفرا ومات على ذلك من أهل النار لوجود ما يوجب الإيمان في حقه وهو العقل وقالت
الأشعرية لا عبرة للعقل أصلا بنفي لا مدخل له في معرفة حسن الأشياء وقبحها بدون السمع
ولا أثر له في إيجاب الأشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم
الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان إيمانه مثل إيمان صبي غير عاقل فلا نعتبر تجاوز غير الحد
كما تجاوز المعتزلة الحد في الطرف الآخر بقولهم فيمن لم يبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر
والإيمان إنه من أهل النار ثم تمسك الأشعرية فيما ذهبوا إليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوا على القطع
وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل أخبر أن الحجة قائمة لهم قبل الرسل على
تركهم الإيمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في
حقهم وبأن الله تعالى أخبر في غير موضع أن خزنة النار يقولون للكافرين ألم يأتكم رسل منكم
فيقولون بلى فيلزمهم الحجة فالزمهم استحقاقهم النار بالرسل لا بالعقول وشهدوا وبقوله تعالى
ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم أخبر أن الإهلاك بالعذاب قبل إرسال الرسل ظلم ولو
كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك وبأن الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفس شاغلا للعقول
بعاجل المنافع والحظوظ فيتحير الانسان على ما عليه أصل البنية في فكر عقله عن أغراض الهوى وتنبيه
فبلغ عن تعرم العقل حجة الفرس حتى الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما
يدركه البالغ ثم ذلك العذر أسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وأسقط عنه الخطاب
فلأن يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل إعانة الوحي كان أولى ثم تمسك من جعل العقل حجة
موجبة بدون السمع بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه قال لأبيه إني أراك وقومك في ضلال مبين
وكان هذا القول قبل الوحي فإنه قال أراكم ولم يقل أوحي إلي ولو لم يكن العقل بنفسه حجة لما
كانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي و
الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه
وبأن الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بأن لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة
من كان قبلهم وأخبر أن قلوبهم عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك
وبأن الله تعالى قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ولم يقل نسمعهم

انتهى

ونوحي إليهم وقال أولم يتفكروا في أنفسهم وفي أنفسهم أفلا تبصرون أولم ينظروا في ملكوت السموات
والأرض وفي الأرض آيات للموقنين ففي سواهد لها كثرة فثبت أن وجود الاستدلال لا يتوقف
على الوحي وأن العذر ينقطع بالعقل وضع إذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر وبأن
المعجزة بعد الدعوة لا تعرف إلا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم أدل على الحدث من علامات
المعجزة على إثبات الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة
الله تعالى بالطريق الأولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به
كما يجب بالشرع وسائر الحجج إذا قامت كذا في التقويم والكسر قوله والقول الصحيح في قولنا
إن العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الأول وهو غير مهدر أيضا لا كما قال الفريق الثاني
فإن من أنكر معرفة الإله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن ألزم الاستدلال بلا وحي ولم
يعذر بغلبة الهوى مع أنه ثابت في أصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لإثبات أهلية الخطاب
إذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لإثبات الأهلية وهو
أعظم النعم لأنه به يمتاز الانسان عن سائر الحيوانات وهو آلة معرفة الصانع التي هي أعظم النعم وأعلاها
ولمعرفة مصالح الدين والدنيا خلق متفاوتا في أصل الخلقة هذا نفي لقول المعتزلة إن العقل في أصل
الخلقة ليس بمتفاوت في البشر كالحيوانية وبنوا ذلك على قولهم بوجوب الأصلح وذلك إنكار المشاهدة
والعيان فإنا نرى تفاوت حدة الأذهان وجودة القرائح في الصبيان في أول نشأتهم وكذا في البالغين
من غير جهد سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فإنكار ذلك كإنكار تفاوت الخلق في الحسن والقبح والقوة
والضعف والشجاعة والجبن وقد مر في الشرح قبيل هذا يعني في بيان شرائط البيان أنه أي العقل
نور في بدن الآدمي يضيء به أي بذلك النور الطريق الذي يبتدأ به من حيث ينقطع إليه أثر الحواس
والضمير راجع إلى حيث وقد مر بيانه فيما تقدم وقيل محله الرأس وقيل محله القلب قال تعالى
قلوب لا يعقلون بها وهذا إنما يتأتى في المحسوسات فأما فيما لا يحس أصلا فإنما يبتدأ طريق
العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فإنه ليس بمحسوس ولما احتيج فيه إلى معرفة أنه معنى راجع إلى ذات العالم
أم راجع إلى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع أثر الحواس وفي اللامشي هو جوهر
يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر لطيف ... القدس
بزواجر الإنس وأودع في قوالب البشرية وأصداف الإنسانية كلما أضاء استنار منابع الغيب وإذا
أظلم خفي علائم الريب وقيل هو قوة في الطبيعة يترك في القلب بمنزلة البصر في العين ثم هو أي العقل
عاجز بنفسه لأنه آلة والآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح أن يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه
حسن الأشياء وقبحها ولكن إذا وضح له الطريق أي طريق الإدراك للعاقل بكلف الله أي أدرك
المطلوب بالقلب بفهمه وهو القوة الموجودة في المضغة التي في الجانب الأيسر من الانسان أو هو
عبارة عن النفس الإنسانية عند البعض والدرك بفتح الراء اسم من الإدراك قال تعالى لا تخاف
دركا ولا تخشى وقال عليه السلام اللهم إني أعوذ بك من درك الشقاء أي إدراكها كالشمس في الملكوت الطالعة إذا
بزغت أي طلعت كانت العين مدركة للأشياء بشعاعها أي بنورها والضمير للشمس من غير
أن يوجب الشمس رؤية تلك الأشياء أو تكون هي مدركة إياها أو تكون العين مستغنية في الإدراك
عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجبا

وفي أنفسكم أفلا تبصرون خ

على الحدث من ... على المحدث خ

في باب بيان شرائط الراوي خ

تفسير القلب

والملكوت ... الملكوت زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت

لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب بكسر الشين شعلة نار ساطع وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل آلة لمعرفة المعقولات كالسمع آلة للمسموعات وبه يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة بعضها والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب لذاته كما يقولون ان العبد موجد لافعاله وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل وما بالعقل كفاية بحال في كل حظ يبيع العقل وان كان آلة المعرفة لا يثبت الكفاية بها في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لايجاب شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى دليل العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضائق الحقائق منتجح بفكره وقريحته لخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غوايته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله تعالى واكرامه لا يبقى الا بفضله وانعامه وتقريبه له على الدين المقويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم اذا ادركه الخذلان حاد عن الطريق بالارتداد وتردى من ذرى الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال **قوله** ولا لكن اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قال الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه ولو عقلت وهي مراهقة اي صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا فتبين ويبطل مهرها قبل الدخول ولم يصح عند ابي يوسف فلا تبين فعلم بما ذكرنا من المسئلة الاولى ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت من زوجها في المسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول ولو وصف الكفر واعتقده او اعتقد ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وعلى خلاف ما قاله الفريق الثاني فكان هذا قولا متوسطا بين الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدا فكذلك هذا وهذا سواء اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في التقويم وذكر الامام نور الدين في الكفاية

رحمهم الله — رحمه الله

ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا لانا نساوي البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في اعمال الاركان لا في عمل القلب وقد قال هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه كالخطاب والصحيح ما اختاره الشيخ في الكتاب لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الخطاب قبل البلوغ الى المخاطب لا يوثر في الايجاب كما لا يوثر في حق الصبي قبل البلوغ فلا يحكم بكفره لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات الا ترى ان الجهل قد الحق بالصبا في اسقاط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبا في سقوط وجوب الاستدلال ايضا وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معذورا لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاده امرا فلا يكون الا بضرب استدلال ونحوه فلم يعذر فيما احدث من اعتقاده الانحراف كما في حق الصبي كذا في التقويم **قوله** ومع قولنا كذا يعني ان من لم تبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد ذلك الا ترى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد عرف لها مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وعلى هذا الوجه يحمل ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق اي لا عذر له بعد الامهال لا لابتداء العقل وكان من حق الكلام ان يقال ومع قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان التامل والتجربة فاذا اعانه الله بكذا الى آخر الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ سفيها او غير سفيه يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى مدة المنع لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في اثني عشر سنة فيمكن ان يولد

هو

لو ابن لسبعة اشهر ان ولد يبلغ اثني عشر سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام
اثني وعشرين سنة ومن صار رضيعا اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا ينبغي
حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مقدار
التجربة بعد مضي هذه المدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات
الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم تحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستنكاف الحجة كما يكون بعد
دعوة الرسل فلا يكون معذورا (قوله) وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال
وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد
عليه ويحكم به انه كذا او كذا رد لما قيل انه مقدر الى ثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل
يمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف باختلاف الاشخاص فان العقول متفاوتة في اصل
الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى
الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد انتهائه
ويؤيد ما ذكرنا التقييم في هذا الموضع ثم قد رفع العذر الى الله تعالى فيما يعرف بالعقل فعلى
هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن
جعل العقل كذا ابتداء الكلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي وقف
به على المنصوص من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء الكلام وقوله
ومن جعل العقل كذا من تتمته (قوله) فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمنع الشرع اي ورود
الشرع بخلافه او يمنع شرع الحكم بخلافه او يمنع وجود المرجح بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه
اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل
موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي سوى امور ظاهرة تسليمها ولا يلزم من تسليمها كون العقل
موجبا بنفسه وبيانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح
بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه
العقل حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر وعلم ان العقل موجب بذاته بدون
الشرع وان الشرع تابع له لانا عرفنا حسنه وقبحه ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل
وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عاجز
بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا
الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا فثبت ان ما ذكره الخصم لا يصلح دليلا على ما ادعاه وما ذكروا
ان الشرع لم يرد بما لا يدركه العقول ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع المقدرات التي لا يدركها
العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحوها (قوله) ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له ايضا اي ليس له دليل قاطع وهو مذهب الشافعي
فان مذهبه كمذهب ابي الحسن الاشعري في مثل هذه المسائل والدليل على ان ذلك مذهبه ما
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث
جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لانه قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس

بسبب للضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء
مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا ولما
كان لقائل ان يقول بان جعلت دماءهم هدرا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان توجب الضمان بقتل
من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين والذين لم يستوفوا مدة التامل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم
ايضا اشار الى الجواب ومن كان منهم من جملة من يعذر على ما فسرنا بان كان صبيا او مجنونا لم يستوف مدة
التامل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرف ان العصمة المقومة لا تثبت بدون الاحراز
بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرا ايضا الا ترى ان قتل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى (وقوله) وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله فليس معه
دليل يعني انا قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه ملغى لا يجد في نصوص الشرع ان العقل
غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع
الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من لحق بعديم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار
سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع
وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل
حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز ان تفتحها ايضا عطفا
على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن
الهوى لانه لا يعتدل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل حدث مغلوبا به
الا في حق من شاء الله من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب
في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب
بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك فلا بد
من تأييد بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك زمان التامل والتجربة ليتم الحجة فان
قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كما نقلونا فكيف ذكر الشيخ بانه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص
مأولة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الآخر اياها بما يوافق مذهبهم
فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت عرفت انها لا
تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه
ملغى كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت بمعزل عن محل النزاع بالكلية فلذلك قال الشيخ فلا دليل لهم (وقوله)
وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل بنفسه حجة وتقريره ان
الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان الايجاب كان غيبا عنهم فلم يكن
بد من علل ظاهرة يضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم اذ الوقوف على الايجاب متعذر فكانت
علل الشرع في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة ... فلو جعلنا العقل
علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى الغرر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على
الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم

باب بيان الاهلية وما يتصل بها

اهلية الانسان

للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان

اما اهلية الوجوب فتنقسم فروعها بحسب انقسام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلاً وهو اهل لبعضها بواسطة راي الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظراً الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح للحكم اي الحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء او قضاء والعهد استحقاق حقوق تلزم بالعقد وقيل هي نقض العقد لان العقد والعهد سواء والحكمة البتة ايضاً غير ان في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليظهر المطيع من العاصي كذا رايت بخط شيخي رحمه الله اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة قوله وان الادمي يولد وله ذمة اي قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرط الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهذا رد لما ذكر بعض من لم يتم لانحاء الفقه في تصنيفه في اصول الفقه ان تقدير الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل القابل الشرع تمكنه بان تطالبه بذلك القدر من المال فهذا سو المعقول عرفاً وشرعاً فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال القاضي ابو زيد الذمة عبارة عن العهد في اللغة فالله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بها اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بان حمل حقوقه ويثبت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة كما ثبت لنا عاهدناهم الكفار واعطيناهم الذمة تثبت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والادمي لا يخلق الا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق الا وهو حر مالك لحقوقه والماثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحمله حقوق الله عز وجل قوله بناء على العهد الماضي يعني انما تثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير به الشخص اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الاية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عياناً حيث تعاينهم آدم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن الكلبي وابن جريج ومقاتل والسدي ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وابو قلابة وغيرهم رضي الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جميعاً فجعلهم ازواجاً ثم صورهم ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا يوم القيامة لم نعلم اعلموا انه لا اله غيري فلا تشركوا بي شيئاً واني سارسل اليكم رسلاً يذكرونكم عهدي وانزل عليكم كتبي قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة وفي رواية

ان الله تعالى مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئاً وعلي رزقهم فقال نعم يا رب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم جميعاً في صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء قال الله تعالى فيمن نقض العهد وما وجدنا لاكثرهم من عهد الى هذا القول عامة المفسرين ذهبوا واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم فان قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني آدم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث دل على اخراج الذرية من صلب آدم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذاً من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخة في الصور وجمع الكل بالنفخة الثانية فان قيل ما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا واجتهدنا في ذلك قلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس من شرط الحجة ان يتذكر ما يلزم به الحجة وتثبت به العهد قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سيثبتنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا الميثاق بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير المطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلاً واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله وفي كلام العرب والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتاً بالسنة دون الاية قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي الزمناه ما طار له من عمله من قولهم طار له سهم بكذا يعني عمله لازم له لزوم القلادة او الغل لعنقه يعني لا ينفك عنه ومنه مثل العرب تقلدها طوق الحمامة ويقول الرجل لآخر جعلت هذا الامر في عنقك اذا الزمته اياه او هو عبارة عن الشخص كالرقبة والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهداً وقال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله تعالى فلا تعطوهم اي عهده وانما يراد به اي بالذمة في الشرع على ما ذكر المذكور اولا العهد نفس ورقبة لها ذمة وعهد اي عهد سابق كما بينا يعني المراد بالوجوب في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب على محل يثبت فيه العهد الماضي وهو النفس او الرقبة الا انه سمي محلا لالتزام الذمة بها قوله حتى ان ولي الصبي متعلق بقوله يولد وله ذمة صالحة للوجوب لوجه الثمن لانه اهل للملك فكان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولي لانه واجب حالي فيجري فيه النيابة وقبل الانفصال عن الام هو جزء من وجه يعني حساً وحكماً اما حساً فلانه قار وانتقاله بتولد الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يعرض بالمراض عنها عند الولادة واما حكماً فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها وبدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفرداً بالحياة معداً للانفصال وصيرورته نفساً بذاته سمه

لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي
له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة المحارم ونحوهما واذا انفصل عن الام بالولادة ظهرت
ذمته مطلقا لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا لسبب
ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق كلها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال
الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن
اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فيجوز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت
في حقه اصلا لعدم الحكم وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لعدم محله كبيع الحر واعتاق
البهيمة فيصير هذا القسم يعني لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب بحكم
او اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لا باعتبار ذاته فكل فيما يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز
ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه
الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب والشروط وبعضها مشروع في حق
الصبي كحق العبد من الاحوال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات
فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب
بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما كضمان الاتلاف
وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن عاقلا حتى لو اتلف مال انسان او
اشترى له الولي شيئا او استاجر يجب عليه الضمان والثمن والاجرة لان حكمه الضمير راجع الى ما او
للوجوب اي حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون
الفعل اذ المقصود رفع الخسران بما يكون جبرا له او حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه
فحصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه بان تحقق الاتلاف او وجد البيع
بشرائط الكمال الواجب صلة هو الذي لا يستفاد به عوض اما نفقة الزوجات فلما اشبهت بالاعواض
اجمعوا على ان نفقة المراة لا تجب عوضا حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية
بطريق الاصالة بدليل ان المعاوضة بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت بين حقوق العقد و
ثمراته والابن او اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا ولان المراة منعت
نفسها لاستيفاء المهر استحقت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس للزوج لسقطت بفوته كما
اذا ماتت كما في الاجارة حتى لم يسلم المؤاجر ما آجر باي وجه يسقط الاجر ولكنها عند الشافعي تجب صلة
مستحقة بالعقد تخرج من غير ان ثم لزمها الاحتباس جزاء على النفقة وعندنا تجب على الرجل جزاء
لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي من حيث انها لم تجب بعقد المعاوضة
كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبهت الاعواض فبالمعنى الاول ينبغي ان لا تجب
دينا في المضي المدة وبالمعنى الثاني يجب ان لا تسقط بمضي المدة فجعل لها منزلة بين الامرين فقيل
تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصير دينا بالالتزام كذا في الاسرار فهذا
معنى قوله لما اشبهت بالاعواض واما الاخرى وهي نفقة الاقارب فلانه البساط اي هي مؤنة متعلقة
باليسار ولذلك لا تجب الا على الغني والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فتجب عليه هذه
المؤنة عند حصول الغنا كما يجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه

الصلة هو الذي لا يستفاد به عوض

كالاعواض

لوصول كفايته

لوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه فعرفنا ان الوجوب غير خال عن حكمه
مثل تحمل العقل اي الدية لانه اي تحمل العقل او وجوبه ولذلك اي ولانه وجب صلة بالكف اختص
به اي بتحمل العقل او وجوبه رجال العشائر الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن
عليه لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه وما كان عقوبة اي من حقوق العباد كالقصاص
او جزاء كحرمان الميراث لم يجب على الصبي على ما مر اي في باب معرفة العلل والاسباب والشروط لانه اي
الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل قوله وكذلك اي ومثل القول في حقوق
العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب في شيء كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى على الاجمال اي على
الجملة وان صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود الشهر ومحله وهو الذمة وقد مر تقسيم هذه
الجملة وبلى حقوق الله تعالى في ذلك الباب ايضا ثم شرع في تفصيلها اجمل فقال فاما الايمان فلا يجب على
الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا ووجودا اي حقيقة كما كان القول بالوجوب في حقه بدون
اهلية الاداء الا نظير القول بالوجوب بدون الحكم باعتبار السبب كما في حق البهائم فلا يجوز وكذلك اي
ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج او بالمال كالزكوة لان
الاداء اي الفعل هو المقصود فيه في حق من علم الله انه يأتمر وفي حق من علم انه لا يأتمر فالمقصود الابتلاء
والزام الحجة والصغر ينافيه اي الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما يتحقق ليظهر المطيع من العاصي ومع
الصبا لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازي بفعله ولا اختيار مع الجبر لانه لا فعل للمجبر حقيقة
فلا يتحقق الجزاء قوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قال الشافعي ان الزكوة تجب على الصبي في ماله
لان الزكوة تتادى بالنائب وهو الوكيل كما تتادى حقوق العباد فتتادى بالولي ايضا الا ترى انه
يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكوة فقال وما يتادى بالنائب ان تتم هذا النائب
وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر لا نيابة اختيار لثبوتها على الصبي شرعا
شاء او ابى والزكوة طاعة محضة فلا تتادى بمثل هذه النيابة لانه تصير اعطاء بطريق الجبر بخلاف
نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث تثبت بانابته فينتقل فعل النائب الى الموكل بالاختيار فيصلح
لاداء العبادة فلو وجب جميع ما يتادى بالنائب على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر
لصار المال هو المقصود في هذه العبادة كما في حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء
وذلك اي كون المال مقصودا ابطال في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد
ومن يقع له القربة اغنى الاغنياء وله ما في السموات والارض ومنزه عن مظنة الحاجة فلا يكون
ان يصير المال في القربة مقصودا فان قيل ما ذكرتم مردود بما روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
عن النبي عليه السلام انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الصدقة وفي رواية كيلا ياكلها
الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليزكه قلنا هذا خبر ضعيف فان الصحابة اختلفوا
في هذه المسئلة فقال ابن عباس رض لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه السنين
ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمر وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم
انهم اوجبوا ولم تجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة به ولو احتجوا به
لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روي عن الحسن البصري
انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة في مال الصبي قوله وما يتسوه اي يختلط معنى المؤنة

رحمهما الله
اتفاقا

ملك نصف الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر لما قلنا انه ليس باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى العبادة فيهما فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم اجزاء اي اكتفاء وذلك اي الاختيار الظاهر وهو قوله بيان هذه المسئلة ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج وانما قيد به لان معنى العبادة خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على المسلم ولكنهما في الاصل مؤنتا الارض كما مر بيانه ومعنى العبادة ومعنى العقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبهما لما ذكرنا اي في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى كالحد ولم يجب على الصبي كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه فهو المؤاخذة بالعقوبة قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن فكان اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته او باع او آجر داره والقصاص اذا قتل وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع لا خلاف ان الخطاب بالشرائع التي هي الطاعات يتناول الكافر في حكم المؤاخذة في الآخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيون من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي واكثر اصحاب الحديث وقال عامة مشايخنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادة كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن سؤال اهل الجنة اياهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فظاهر هذا النص يقتضي انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها وبقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اخبر بالويل لهم لعدم ايتاء الزكوة فدل على وجوبها عليهم وبان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعده كان تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح

سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت الواجبات عليه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا انها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها في الآخرة وليس حكم الوجوب يتقطع بفائدة الاداء لا غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم قد علم الله عنه انه لا يصلي الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها وجبا لفائدة توجه العذاب في الآخرة فكذا هنا ووجه القول للفريق الثاني ما روي ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا تكون اهلا لملك المتعة بها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا انتفت الاهلية لما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وذكر في الميزان ان ايجاب الشرائع على الكافر تكليف بما ليس في الوسع لانها اما ان تجب ليؤدي في حالة الكفر او ليؤدي بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء الصلوات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف ما ليس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع الى آخره جواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للخطاب بالشرائع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فيجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للتكليف بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه امر بالايمان اولا ثم باداء الشرائع ثانيا فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضي لانه يثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه راس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا او قال له تزوج من النساء اربعا لا يثبت الامر بالاعتاق وتزوج الاربع ولا يثبت حريته بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر لان حريته اصل لاهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا تثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا ولان الشيء انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقرر المقتضي عند تحقق المقتضي كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لا يبقى وجود الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر باداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي المأمور لا للآمر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع للمأمور فيقتضي ان يقتصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا اقتصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق

لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب اياهم تغليظا عليهم اي فالهم بالبهائم لا تخفيفا ولان الخطاب
باداء العبادات ليسعي المرء بادائها في فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان فبائع نفسه فموبقها و
مشتر نفسه فمعتقها يعني بالايمان بالاداء والقول بان الكافر ليس باهل للسعي في فكاك رقبته مالم يؤمن
لا يكون تخفيفا عليه وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان ليتوصل المكاتب الى الفكاك لا يكون اسقاط
المولى منه المطالبة عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما يبقى فيه من ذل الرق فوق ضرر
المطالبة بالاداء ومثال من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء
نظر من الطبيب له واذا ايس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون تخفيفا عليه منه بل يكون
اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كاس الحمام فكذلك قولنا ان الكفار
لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما اصروا
عليه من الشرك وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبل منهم اذا اجابوا فان
ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا وانما تعلقهم بالنصوص غير صحيح لان المراد من المصلين
المعتقدين بها اي لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة وحقيتها مع العمل الذي جاء به الرسول كما
في قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة قبلوها واعتقدوا حقيتها بدليل ان تخلية السبيل كانت
واجبة قبل الاداء او المراد لم نك من المعتقدين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان كما في قوله عليه
السلام نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤتون الزكوة لا يقرون بفرضيتها
كما قاله الزجاج او لا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن اي لم نك من الايمان فائدة الوجوب الاثم بالترك
كذا في التقويم واصول شمس الائمة والميزان قوله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله الى الامام ابا زيد
ومن سلك طريقه فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ
ثم صح القول بسقوطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب مبني على
صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في الصبي كتحققهما في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا
لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة العقل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة و
التمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا
الصبي الا انها لا تسقط بعذر الجنون في النوم والاغماء وتسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا
للحرج ولا يقال الوجوب يثبت للاداء لا لنفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء لانا نقول
الوجوب للاداء لا حال الوجوب بل يجوز ان يصح بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى
قدرته الاداء او القضاء منه في الجملة كالنائم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب
لعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله
وقد كنا على هذا القول زمانا ولكن تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى
السبب والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب مجاوزة الحد في الغلو واخلاء الايجاب الشرعي
عن الفائدة في الدنيا والاخرة فان فائدة الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك

تحقيق

وكذا المجازاة في الاخرة تبتني

باعتبار الحكم فيه وهو الاداء ليظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا وكذا المجازاة تبتني عليه كما قال جزاء بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد
فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا اي القول المختار اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي
غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة
فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء و
قضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي و
تقليدا اي للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا وحجة اي اسند لانا لو قلنا بالوجوب لو كان
ثم سقطها عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في
رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان
القول به اولى قوله ولذلك اي لما بينا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول
بحكمه بطل القول بوجوبه قلنا في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى لان الوجوب فيما
مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال او في الثاني لما يلحقه من الحرج فلم
يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال او بعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا مؤديا للواجب
وبقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدي ما بقي من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ وهذا بخلاف
المجنون اذا افاق في بعض الشهر حيث يقضي ما مضى لان الوجوب متقرر في حقه لاحتمال
الاداء بانقطاع الجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر
فممتد لا يحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت
الوجوب وكذلك اي وكما بنينا حكم الصبي على الاصل المذكور بنينا حكم الحائض عليه فقلنا
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذ النبي عليه السلام لا يؤثر في المنع عن اداء الصوم حقيقة وحكما
لان طهارة النفس تحصل مع قيام الحيض ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب
ولكن الشرع لما منعها عن الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتفاء الحرج كما
في الخلف عن مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب
بالعجز الحالي عن ماهيته وكذلك اي ومثل قولنا في الصبي والحائض قولنا في المجنون اذا
استغرق الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم او زاد على
يوم وليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء
في ثاني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك وهو معنى قوله هذا اي سقوط الوجوب عند الامتداد
في الصلوات والصيام معا واذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر في الصوم لزمه اي اصل الصوم
اي يثبت في حقه نفس الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانتفاء الحرج عنه فيه وكذا الحكم في
الصلوة اذا لم يمتد الجنون الى يوم وليلة لانتفاء الحرج عنه في ايجاب قضائها ولكنه خص الصوم
بالذكر لانه وضع مسئلة بلوغ الصبي في الصوم فذكر مقابلتها هذه المسئلة قوله واذا عقل
الصبي واحتمل الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه
عليه دون وجوب ادائه حتى صح الاداء منه بمعنى العرض لما نبين وذلك اي ثبوت نفس

وجوبه عليه اذا عقل لما عرف في باب بيان اسباب الشرائع وعلى ان نفس الوجوب يثبت بطريق
الجبر باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء او القضاء او عن حكمه اى
فائدته يخ اصل الوجوب في الذمة لا يثبت بالامر ليتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم
بل الوجوب متعلق بالاسباب والاثر بعد ذلك لالزام اداء الواجب في الذمة بسببه ووجوب
الايمان متعلق بحدث العالم وانه متحقق في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن
منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تحقق فائدته لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما
يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر
الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل ولو لم يكن الوجوب
حاصلا لو اداه بشرط وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة
واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد
البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان
ثابت في حقه لما قلنا الا ترى ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق
بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان نفس الوجوب
ثابت في حقه ووجوب الايمان بعدما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا فيقع
اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل
الوجوب استقام اثباتها نفلا وهذا السبب على البينة هذا هو مختار الشيخ واستاذه الامام
شمس الائمة الحلواني والقاضي الامام ابي زيد وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي
الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان باعتبار
عقله تصح الاداء منه وصحة الاداء تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو
وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم
الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجود الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا
بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى
فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه وان اذن المولى له او حضر الجامع مع
المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى
الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان
وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله والاغماء لما لم ينافي
حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء بغير حرج في الثاني والاعتبار لامتداده في الصوم
لندرته لم ينافي نفس وجوب الصوم اي قلنا انه غير مناف للاداء فانه اذا حصل الاغماء عليه بعد
ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير مناف
لادائه فلا يكون منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا استوعب بان زاد على يوم وليلة لتعذر الاداء في الحال
وتعذر القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبها اي وجوب المذكور وهو الصلوة
او وجوب هذا الواجب في النوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه
بلا حرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الخوف

كلها تخرج مستقيمة على الطريق المختار ما ــــــــ اهلية الاداء
قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هناك
على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا فكلمة اما هنا للتفصيل قاصر وكامل
اي نوع قاصر ونوع كامل اما القاصر اي النوع القاصر فيثبت بكذا لا خلاف ان الاداء يتعلق
بقدرتين قدرة فهم الخطاب وقدرة العمل وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين
لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد كل واحد من القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ
كل واحد منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما تكون للصبي
المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي
وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل
بلوغهما او بلوغ احديهما الى درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء لانه لا يجوز الزام
الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد
وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج للفهم بادنى
عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منتف ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امر عقله ولاول ما يعقل وبعد زمان الى ان يعتدل عقله وقدرة
بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف
عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول
في الاغلب مقام اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى
الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما والاصل في هذا كله قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب اي انما يكون بعد لزوم
الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل قوله والاحكام
في هذا الباب اي باب اهلية الاداء ويتعلق بالاهلية القاصرة منقسمة على ما مر اي في اهلية الوجوب
فانها منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا في اهلية الاداء فاما حقوق الله
تعالى فثلثة اقسام منها وفي بعض النسخ فمنها اي في الذي كونه حسنا لا يحتمل غيره اي لا يحتمل ان
يكون قبيحا غير مشروع بوجه ولا عهدة فيه اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه واما قالوا في مذهب الخصم كما
سياتي بيانه وهو الايمان فوجب القول بصحته من الصبي وقال الشافعي لا يصح ايمانه في احكام
الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام
حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولايته بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك
لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان
قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشيء انما يجعل تبعا لغيره اذا لم
يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا في حكم واحد وهذا لا يجوز ولا
معنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد

التزام أحكام الشرع وهو دائر بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر ويبين به
امرأته المشركة وان كان يرث من المسلم ويحل له المسلمة وكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه واما في
أحكام الآخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته في أحكام الآخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس بضرر وحينئذ
ثبوت الاسلام في احكام الآخرة لا يستلزم ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اعتقد
لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة فتلك الحالة يعاين الأهوال صح اسلامه في حق أحكام الآخرة ولا يصح
في أحكام الدنيا حتى تجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ومن اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في أحكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن رسول الله عليه السلام وثناؤه الايمان بحقيقته قد وجد منه بعد تحقق سببه فوجب القول
بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الآيات الدالة على حدث العالم وانه متحقق في حق الجميع
والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرفت صحة التصديق لان التصديق لا يعرف الا بالاقرار
ممن هو عاقل مميز ولا منافاة بين صبي عاقل بينا له في وحدانيته تعالى وصحة رسالة الرسول ويلزم الخصم
بالحجج على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في
الصبي العاقل كما بينا وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي
من اهله ان يكون هاديا للغير الى الهدى قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله
اعلم فتبين به انه من اهله ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد وجوب السبب
ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما امتنع لحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول
به هنا لان الحجر عن الايمان كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا
لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل
الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع قوله ولا عهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم
الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزام العهدة فقال لا عهدة اي
لا ضرر ولا تبعة في الايجاب الآتي لزوم ادائه وذلك لان لزوم الاداء يحتمل الوضع اي الاسقاط
لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاغماء فوضع عنه اي اسقط لزوم الاداء عن
الصبي بعذر الصبا ايضا فاما الاداء اي نفس الاداء من غير لزوم فمحال عن العهدة اي الضرر بل
هو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبي ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع
محض في حق احكام الآخرة ولكني لا اسلم انه نفع محض في احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان
الارث اشار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث اه اي يمنع ما ترتب على الايمان
من حرمان الميراث عن قريبه الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعني الذي عاش على الكفر
لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر لا اسلام
المسلم وكذلك اي وكذا حرمان الفرقة الواقع بينهما في اضافته الى كفر الباقي على الكفر لا الى اسلام
من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيح واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فيكون مشروعا في
حقه ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية
المقصودة بالايمان لان الايمان صحيح من غير قريب يرثه ولا امرأة ينفذ نكاحها بل هو ثابت
بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايجاب لان تعرف صحة

الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث
والهبة في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق
الارث في غير عتيق فلا يمنع الارث بهذه الواسطة وكذلك الوكيل بشراء عبد مطلق يملكه
شراء ابي الآمر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن
فيه والدليل عليه ان هذه الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا
لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذي يعتق
عليه منه او كانت له امرأة مشركة يثبت حرمان الارث وثبوت العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه
الاحكام عهدة اي ضررا في حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات وكذا
اذا اسلم بنفسه على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث
من اقاربه المسلمين ويتقرر ملك نكاحه اذا كانت امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر
تساقطا وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح واما قوله بانه مولى عليه في الاسلام
فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل على غيره شاء التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد
عقد الاسلام على ولده بل يصح لنفسه بل يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام
الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية
ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه
اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية
اثبتت للمولى عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا للنفع بطريقين
واما قوله انه لا يصلح ان يصير تبعا ومتبوعا في حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة
لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان
يجتمع في الشيء دليلان يقتضي احدهما كونه اصلا والآخر تبعا كالجنين يتبع الام في العتق والوصية
ويصلح اصلا بنفسه وكالشجر يتبع الارض في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه ولكن لا يصير اصلا وتبعا
في حالة واحدة بجهة واحدة وكذلك الصبي لنقصان عقله يتبع غيره ولوجود اصل العقل فيه
يصلح اصلا بنفسه والله اعلم قوله ومنه اي ومن هذا القسم اي من المذكور وهو حقوق الله تعالى ما هو
قبيح لا يحتمل غيره اي غير كونه قبيحا على مقابلة القسم الاول وهو الجهل بالصانع والمراد من كونه حق الله
تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي حنيفة
ومحمد في احكام الآخرة والدنيا استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه
العياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من
المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الآخرة
فصحيحة على ما اشار اليه شمس الائمة في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار
يدل على عدم صحتها في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص وجه القياس ان الارتداد ضرر محض
لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله الا ترى انه

يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ونحو غير على وجه لا يتصور زواله عنه أولى
أن لا يصح منه والدليل عليه أنه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد
البلوغ وجه الاستحسان أن الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لأن البالغ إنما يحكم بردته لتحققها منه
وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لأنها لا تحتمل أن تكون مشروعة بحال وإنها تتحقق من الصبي
العاقل كالإيمان ويثبت الحظر في حقه لأنها لا تحتمل أن لا تكون محظورة في وقت من الأوقات
ولا في حق شخص من الأشخاص وإذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعدم
الوجوب حقيقة للحجر شرعا فإن البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بحجر الصبا قال
الشيخ أبو الفضل الكرماني إنا حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة إسلامه لأن الإسلام مما يوصف
العبد به من اختياره وذلك بتصور الترك منه ومتى علمنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود إسلاما
وترك الإسلام بعد وجوده هو الردة قوله الا ترى إلى آخره متعلق بما سبق ومحذوف
والتقدير ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي أيضا كالقسم الأول
الا ترى أنه لا يرد علمه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من طاعتهما وهو ضرب التأديب ولا يجعل
ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب أحكام
تلزمه بناء عليه مع أن آداب الشرع أنفع له من آداب الأبوين وكذلك أي وكما لا يرد علمه
بالوالدين ولا يجعل جهلا لا يجعل الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بنفي جهله
فكيف الجهل بالله تعالى يجعل علما مع أنه أقبح من الجهل بغيره وإذا كان كذلك لا يمكن الآخر
كما بينا أن الجهل بالله لا يجعل علما لم يصلح أن يجعل ارتداده عفوا إذ لو عفي لصار الجهل به
علما إذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به بل كان صحيحا في أحكام الآخرة بلا خلاف لأن
سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا إيمان وقد زال بالارتداد حقيقة لأنه اعتقد الكفر
فلم يبق اعتقاد الإسلام ضرورة كما لو تكلم في صلاته أو جامع في حجه أو اعتكافه أو أكل في صومه
فلم يبق هذه العبادات وإن كان في فسادها ضرر لأنه باشر ما ينافيها وكذلك في أحكام
الدنيا لأن ما يلزم الصبي من أحكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة إنما يلزمه حكما
لصحته أي لصحة ارتداده لا قصدا الضمير راجع إلى ما يلزم لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم
بصحة الارتداد لا أنها من لوازمه لا أن يكون الحكم بصحة الارتداد لأجل هذه الأحكام قصدا
إليها فلم يصلح العفو عنه الضمير راجع إلى الارتداد أي لا يصلح العفو عن مثل هذا الأمر العظيم
الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام كما إذا ثبت الارتداد تبعا لأبويه بأن
ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الأحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها وأما عدم جواز
قتله بعد الارتداد فسنبينه عن قريب قوله وذلك أي ما ذكرنا من حقوق الله تعالى ما هو
مترددا بين القسمين أي بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل هو
يحتمل أن يكون حسنا مشروعا في بعض الأوقات دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها
فإن الصلاة ليست بمشروعة في الأوقات المكروهة ولا في حالة الحيض والصوم ليس بمشروع
في الليل والحج ليس بمشروع في غير وقته فقلنا فيها أي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة
بصحة الأداء من الصبي العاقل باعتبار الأهلية القاصرة من غير عهدة أي من غير لزوم

لزوم مضي

مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب أي بنفس الوجوب ووجوب الأداء عن الصبي في
الكل ماليا كان أو بدنيا لأن اللزوم لا يخلو عن الإلزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون
هذا الوصف وهو اللزوم كما في المظنون وقلنا بصحتها أي بصحة أداء ما كان أداء منها بطريق
التطوع لأن ذلك نفع محض لأنه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه
التنفل أي بجنس هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم
مضي إذا شرع فيها ولا وجوب قضاء إذا تركها أو أفسدها لأن هذه الحقوق قد شرعت في الجملة
في حق البالغ كذلك أي كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم مضي ووجوب قضاء ألا ترى أن البالغ
إذا شرع فيها أي في هذه الحقوق أو العبادات على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصح منه
الإتمام مع فوات صفة اللزوم حتى إذا أفسد لا يجب عليه القضاء فكذلك الصبي في هذه المعاني
فأما ما كان ماليا منها فلا يصح منه أداؤه لأن فيه إضرارا به في العاجل باعتبار نقصان ملكه
فيبتنى ذلك على الأهلية الكاملة لا على القاصرة وكذلك أي وكالشروع في هذه الحقوق يعني به
الشروع في الصلاة أو الصوم إذا شرع البالغ في الإحرام على هذا الوجه أي على ظن أنه عليه وقد
تبين بعد أنه ليس عليه يصح الإتمام من غير صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لا يجب عليه القضاء
فكذلك الصبي إذا أحرم صح منه باعتبار الأهلية القاصرة حتى لو مضى عليه يقع عبادة نافلة
لكن بلا لزوم عهدة حتى إذا ارتكب محظورا لإحرامه لم يلزمه جزاء لأن في الإلزام إيجاب الغرام
ضرر وغرم عليه وذلك يبتنى على الأهلية الكاملة قوله وقلنا في الصبي إلى آخره جواب سؤال يرد
على أبي حنيفة ومحمد في مسألة ردة الصبي فإنهما حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث ووقوع
الفرقة ثم لم يحكما بصحته في وجوب القتل فقال وإنما لا يقتل وإن صحت ردته عندهما لأن القتل
ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في
حق صاحب الأعذار كالزمنى والعميان في رواية والصبي ليس من أهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها
كما لا يجب على المرتدة لأنها ليست من أهلها ولأن ما يجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتنى على الأهلية
الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند إساءة الأدب مع أنه نوع جزاء ولا جواز
استرقاقه مع أن الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف لأن الضرب عند إساءة
الأدب تأديب للرياضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا الاسترقاق
ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار أن ما هو مال غير معصوم محل للملك كالصيود وذراري أهل
الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغي أن لا يزول
عن الصبي لأنا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والغنا بالفقر وأحد
لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة إليه أشار شمس الأئمة وكان ينبغي أن يقتل إذا بلغ مرتدا
كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الإسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة
بعد البلوغ إلا أن في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الإسلام لأن اختلاف العلماء في صحة إسلامه
في الصغر صار شبهة في إسقاط القتل ولكن لو قتله إنسان قبل البلوغ أو بعده لا يغرم شيئا
لأن من ضرورة صحة ردته إهدار دمه وليس من ضروراتها استحقاق قتله كالمرأة إذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها إنسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله أما النفع المحض فيصح من الصبي

مباشرته لان تصحيحه تمكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي تصحيحه نظر له ونحن امرنا بالنظر
في حقهم لما قلنا بيع صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو
نفع محض والنوافل نفع محض وفي ذلك اي في جواز اداء النوافل عنه واضربوهم عليها اي على
ترك الصلوة والامتناع عن ادائها **قوله** وانما هذا اي الضرب المذكور في الحديث كذا جواب
عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والاجبر على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد
ذكرت ان ما هو عقوبة ساقط عنه فقال هذا اي الضرب المذكور في الحديث ضرب تاديب
وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل لا عقوبة على ترك الصلوة
في الماضي والضرب للتاديب من انفع المنافع في حق الصبي كما قيل ادب بنيك اذا ما استوى حبوا
ادبا فالضرب انفع احيانا من الضرب فكذلك اي فكاداء النوافل في القسم ما هو نفع محض
من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب ونحوها
وذلك اي قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من
العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه حجر عما فيه ضرر
او توهم ضرر له وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه **قوله** وكذلك اي ومثل
قبول الخلع من العبد المحجور اذا آجر الصبي الى آخره لا يجوز للصبي المحجور ولا للعبد المحجور
ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او
الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فانه يهلك الصبي او
العبد في القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجر باعتباره فاذا استعمله لم يجب الاجر
وفي الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا
لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي او العبد لا يكونان محجورا
عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر وفيهما لا ضرر فيه بوجه لا يحجر فان
عطب العبد في العمل كان المستاجر ضامنا لقيمته لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن
مولاه ولا اجر عليه لانه تملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى
ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحجور فانه وان هلك في العمل فله الاجر
بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر فهذا معنى قوله ووجب
اي الاجر للعبد اي لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر **قوله** وكذلك اي وكالصبي
او العبد اذا آجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لا شيء
له في القياس لانه ليس اهلا للقتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى او الولي فيكون حاله
كحال الحربي المستامن اذا قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه
غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ عن القتال من هذا الصنف
فيكون هو كالماذون فيه من جهة المولى او الولي دلالة **قوله** ويحتمل ان يكون هذا اي استحقاق
الرضخ استحسانا قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور اي امانهما صحيح
وذلك لا يصح الا ممن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقا للرضخ
عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته

مبني

مبني على اصله كتفريعات الزيادات واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا يستحق واحد منهما شيئا
لان امان العبد المحجور والصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل
لهما شهود القتال بغير اذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان
هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع ضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى
للمنع من الاستحقاق قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان يتميز عن
سائر الحيوانات بالبيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير وفي الحديث المرء باصغريه
بقلبه ولسانه وقال الشاعر: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم
والدم: فكان القول بصحته اي بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اعظم المنافع الخالصة عن الضرر
وفي ذلك اي في القول بصحة عبارته اذا لم يكن بعض التصرفات توصل الى درك المنافع والارباح
والمضار تحت الغبن والخسران والهداية في التجارة بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر ونقصان واليه
اشير في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي جربوا واختبروهم وتعرضوا احوالهم ومعرفتهم بالتصرف
قبل البلوغ حتى اذا آنستم منهم رشدا اي هداية فادفعوا اليهم اموالهم من غير تاخير الى حد البلوغ
فعلم ان الهداية في التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء
ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات عهدة اذا لم يكن مأذونا لما سنبين ولا يلزم على ما ذكرنا عدم
صحة اداء شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة
لان الشهادة اثبات الولاية على الغير في الالزام بغير رضاه فبدون الاهلية الكاملة لا تثبت
هذه الولاية **قوله** فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه لان الصبي مظنة المرحمة
والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار وذلك اي
ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما فانهما ضرر محض في العاجل بازالة ملك
النكاح والرقبة والهبة من غير نفع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولاية هؤلاء نظرية
وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه فكان المراد من عدم شرعية الطلاق
او العتاق عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام
شمس الائمة قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي
حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحا قال وبهذا يتبين فساد قول من يقول ان لو اثبتنا ملك
الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا
كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه لان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا
اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا في قول محمد واذا
وجدته امراته مجبوبا اي مخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ وان كاتب
الاب نصيب الصغير او الوصي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي

متعينا لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة في جعله نفعا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه على حسب ما يدفع الحاجة فلا يجعل ثابتا لا للاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا النوع لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولهم ماخلا القرض اي الاقراض فانه للقاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاة نفعا محضا وذلك لان القرض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن يلو فقير غير مليء ولهذا اخذ حكم الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار نفعا باضافته لان الاتوي الاول على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يحلل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرض مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيل المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان محصونا عن التلف فوق صيانة العين فانه العين يعرضه التلف باسباب غير محصورة فصار القرض مع هذا الشرط وسواء يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الى النصب فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضرر الوصي لترجح جهة التبرع في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير للقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما ما تردد بين النفع والضرر يعني يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا الاجارة والنكاح فان كل واحد منهما ان كان اقل من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستاجر والمتزوج وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك في الذخيرة فانه اي الصبي لا يملكه اي ما ذكرنا من التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه لا فيه اي كل واحد منها او فيما هو متردد من احتمال الضرر ويملكه برأي الولي اي باجازته واذنه لان الصبي اهل لحكمه بمباشرة الولي حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسببه لا محالة لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحيح كان لتوهم الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة في القول الصحيح بمباشرة الصبي برأي الولي اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته

نوع نفع لا تحصل له ذلك النفع بمباشرة الولي وهو تشبع طريق الاصابة اي اتساع لطريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه احد البابين ويجعل للتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي الى رايه بطريقين احدهما وهو مختار ابي حنيفة ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق الصبي بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع راي الولي بالبلوغ فينعقد بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينعقد من غيره من البالغين كما ينعقد منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي والثاني وهو مختار ابي يوسف ومحمد ان نفوذ تصرفه لما كان باعتبار راي الولي فان انضمام رايه الى راي الولي شرط جواز تصرفه يعتبر رايه العام برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ومعنى عموم راي الولي وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رايه مختصا به لتصرفه براي نفسه واذا تصرف الصبي برايه كان رايه عاما لتعديته عنه الى غيره وانضمام راي الصبي الى رايه كذا قيل ويحتمل ان يكون المراد من عموم رايه انه لما اذن للصبي في التجارات اذنا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رايه ووجد رايه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رايه خاصا والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة يوضحه ان هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي واذنه لتوفير المنفعة لا للاضرار به فما لا يلحق الضرر به من التصرفات بعد الاذن كما قبله وابو حنيفة يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة مبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار كانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهزين لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والغبن اليسير سواء وان كان يعتبر في حق المريض من الثلث لعدم الرضاء به من غرمائه وورثته لا يرد انه لا ينفذ من المأذون كالغبن اليسير وعن ابي حنيفة في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجاز لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي وليه الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في حال الصغر كما لا ان يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك اي بيان الشبهة ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا ويجبر ذلك براي الولي فيثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكذا لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع

النهم وبعد التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا
الى الاصل قال الشيخ في بعض تصانيفه لا يخفى في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبارها
في حق الولي لان الوكالة عقد خاص فتعتبر في محل التخصيص واعتبارا جهة الملك في حق سائر
الناس لانه مبني الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم قوله وعلى هذا الاصل وهو ان ما
فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا في المحجور اي الصبي المحجور اذا
توكل اي قبل الوكالة اي تولى الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة
من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اصلا للزوم
العهدة وفي بعض النسخ وباذن المولى يلزمه فكان المأذون المحجور على هذه النسخة العبد
المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى باعتبار كمال
عقله ولم يلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر
بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يخص الاصل بحق آخر ليستقيم
تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فيكون النسخة الاولى اظهر قوله من وصايا البر ليس بقيد
فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه ذوي عددها
عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا كما اختلف العلماء في وصية
الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لان هذه الوصية
نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لانه
اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها
نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي
البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره
وهو الولي فلا يكون فيه وليا بنفسه كيف وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع و
هو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية
فهي جائزة وهكذا عن الشعبي وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها
ازالة الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل فيعتبر بازالته
بطريق التبرع في حال الحياة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة
الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما يتقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت
على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل
ولكن البيع لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب
نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز
وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار وذلك لان في اعتبار
الاحوال حرجا فحصر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في ابطاله
نفعا من حيث الطاعة وهو حصول الثواب في الفرائض الصحيحة تركه نفع اعلا منه لان الارث

شرع نفعا للمورث فانه نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه بكونه اولى عنده من النقل الى
الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام
بقوله لسعد رضي الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
اي خير لك من ان تتركهم فقراء يسئلونه الناس باكفهم وانه بالانتقال الى الايصاء ترك هذا الافضل
وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء
ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان
يشرع في حقه المضار الا ترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم يشرع في حق الصغير لقصور اهليته
فكذلك هذا اي فكذا الايصاء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي وتأويل حديث عمر ان الغلام
كان بالغا ولكنه قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح
والشعبي ليس بحجة لانهما من التابعين دون الصحابة قوله والاكل ولا التخايير وبين النفع والضرر
لا يملكه الصبي بنفسه قلنا كذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فعند الشافعي حق
الحضانة للام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بين الابوين فايهما اختار يكون عنده
سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة انه عليه السلام خير غلاما بين الابوين وعن
عمارة الجرمي قال خيرني علي رضي الله عنه بين عمي وامي وكنت ابن سبع سنين او ثماني سنين
ولان المقام مع الاب يختار الصبي نفع محض له لانه اصلح لا يكون اشفق عليه واوفق
وانه يختار المقام معه فيكون منفعة في حقه وهو ليس بمولى عليه في هذا الباب فيكون وليا بنفسه
وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى ان يستغني عنها بان ياكل وحده ويلبس وحده
ويستنجي وحده ثم الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا
تخير بوجه ولا تعتبر عبارته فيه شرعا لانه من حيث هي دائر بين النفع والضرر بل جانب الضرر
فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من عنده يلعب ولا يؤاخذه
بالاداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في عواقب الامور فانه يتضرر بذلك ولا يقال انما
يتحقق النظر بعقله وكمال النظر لا باختياره لانا نقول اختياره عقيب العقل فيصير الاختيار
مضافا مع حكمها الى الاول كما في شراء القريب قوله والولي في موضع النزاع ليس بولي جواب
عما يقال قد يندفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذا رضي الولي بذلك كما
في البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع نزاع الام والاب في هذا الاختيار
عامل لنفسه فلا يصلح عاملا للصبي وناظرا له فلا يكون وليا في هذه الحالة وقد يجوز ان لا
يعتبر قول الصبي في ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان في يد المشركين عبد المسلمين صبيان
فاسلموا ثم رضوا بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم في ذلك
ولا رضا اباءهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منهم ثم لا يعتبر عبارته
فيه ولا عبارة وليه لانه يبتنى على الاهلية الكاملة لترك التصرف الذي يتمحض نفعا فان قيل
اذا اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته
فيما يتمحض ضررا في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالمملوكية قلنا ثبوت الرق
منها ليس بعبارته ولكن بدعوى ذي اليد انه عبده لانه عند معارضته اياه بدعوى الحرية

لا يتقرر بيع عليه وعند عدم هذه المعارضة يتقرر بيع عليه فيكون القول قوله في رفع بعض لم الصبح
الذي لا يحتمل اذا كان في بيع فعال بيوعيدي او لان الحريه انما تثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن
ان يحمل باقراره بالرق مدعيا الحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة ردته من حيث انه مع جهله
بالله تعالى لا يمكن ان يحمل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه كذا ذكر الامام شمس الائمة والجواب
عما روي ان علي عليه السلام دعا الى ذلك الغلام فعال اللهم سدده فبركة دعائه عليه السلام اختار
ما هو الانفع ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة اي
جملة ما ذكر نا من الاحكام خلافا منتنا قضا ثم بين التناقض بقوله لانه قد قال بصحة كثير من عباراته
في اختيار احد الابوين وفي الايصاء كما بينا وفي العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها
منه تقع على صحة العبادات فان التحريمة تنعقد بالعبادة والقراءة والاذكار في الصلوة عبارات
وبه صححه ...الصبي كما تصح من البالغ وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يقع اذا احرم الصبي يلزمه
المضي عليه ويبلغ القول باللزوم نفع وكذا لو ارتكب محظور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس لنفع
ذلك نفع بل هو ضرر محض وابطل الايمان اي ابطل عبارته في الايمان حتى لو تشهد منه الاقرار عن صرفه
وطوع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع محض كما مر بيانه وعندنا تصحيح عبارته في تلك المسائل
لتمحض النفع ولم يصححها في الايمان الذي هو اظهر بمعاني الانبياء والاتقى من الوصية واختيار احد الابوين
وليس له فقه اي انه لم ينظر في كل مسئلة الى المعنى الفقهي المودع فيها اي انه حرف واحد وضع
بنفسه لطرده في المسائل وهو ان ما يمكن حصوله له من المنافع بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما
لا يمكن حصوله له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه لان من كان مولى عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لان
احدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز اي علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه اية القدرة
فيهما اي كونه عاجزا وكونه قادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه
في شيء دل على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت
عبارته فيما صار موليا عليه وان كان فيه نفع فكذا فيما لم يصر موليا عليه اذا كان فيه ضرر فقال
تصح اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي فصحت عبارته فيه
واذا اعتبرت فيه عبارته لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا تعتبر اختياره وكذلك اي وكالاختيار
احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك بمباشرته واذا ملكه
بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع لانه فقيه اي فيما ذكرنا من الجواب
في هذه المسائل لانه اي الشافعي لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل يقتضي
صحته من الصبي وعدم صحته منه بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية
صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا
بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما لانا متى جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اي فيما جعلناه وليا موليا عليه
واذا جعلناه موليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فانا متى جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله مسلما
تبعا لابويه ومتى جعلناه مسلما تبعا لاحد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون
تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا في حالة وهي ما اذا خلى بنفسه وبين ذلك وانما هذا
اي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عند تعدد الاحتمال اي المراد منه انه يحتمل ان يوجد هذا التصرف

بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه لا ان يوجد التصرف
بطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد ولا يستحيل الجمع بينهما
بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما يتنافيان وجودا بمعنى انه لو وقع بالارسال لا
يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل واحد من الطريقين وهو اي
الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف الجمع الى توسيع طريق النيل اي نيل الحكم والنفع الذي في
ذلك التصرف فانه متى صح قبول الهبة بنفسه وصح قبول وليه له ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين
ولو لم يصح منه كان بطريق واحد ولا شك ان حصوله بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحد
وكذلك اي توسيع طريق الاصابة اي نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا
عليه لان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه
وهو حصول النفع هو موجب احتمال هذا التردد في السبب اي موجب تحمل التردد لاجل السبب فانه
يحتمل ان يكون بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما لسلامة الحكم على
الكمال اي بتحصيل النفع له على كلا التقديرين وانما الامور بعواقبها اي المعتبر عواقب الامور لا
ابتداؤها وعاقبة ما ذهبنا اليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد بتوسيع طريقه وان كان في
ابتدائه تردد فيجب اعتباره باب الامور المعترضة على
الاهلية ولما فرغ الشيخ من بيان الاهلية وما ينبني عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها
يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيير في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية
الوجوب والاداء كالسفه على ما سنقف على تفصيلها ان شاء الله عز وجل والعوارض جمع عارضة
اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اي ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه
من حد ضرب ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الاخر على وجه
يمنعه عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس من شعاعها وسميت هذه الامور
التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب
او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوها في جملة العوارض
وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة
القريبة الى الفناء من العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض
ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر
سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فانه
لا اختيار للعبد فيه نسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب
وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية
لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في التغيير من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع كونه ثابتا
بابقاء الجبلة الخلقية لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فانهما
خلقا كاملين من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما ولان ماهية الانسان قد تعرف

بدون الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر عارضا على حقيقة الانسان صورة وجعل
الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصلي لا اختيار له فيه قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم باختياره
لاختياره مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه وهذا كالكافر جعل قادرا على اداء العبادات
عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان ترك الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء
العبادات مع القدرة عليه فلذلك جاز ان يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فانه لم يجعل من العوارض
المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار
للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يتمكن العبد
من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في
تعداد العوارض المكتسبة لانهما في اول احوال الآدمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض
السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به.

قوله اما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف
على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد الى الغائب و
الاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والجنون الموجب انعدام آثاره
وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه
وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا ثم الاسباب المهيجة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع
عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا
النوع مما لا يرجى زواله ولا ينتفع في الاشتغال بعلاجه واما خروج مزاج اوجب زوال الاعتدال
الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله
تعالى لذلك من الادوية وفي النوعين يتحقق بزوال العقل لفساد اصلي او عارضي في محله كما
يتحقق بزوال البصر الناصح من العين العمياء لفساد فيها باصل الخلقة او بعارض من اسبابها
واما استيلاء الشيطان عليه بتخييل خيالات فاسدة وتفزيعه في عامة اوقاته فيبطل قلبه
ولا يجتمع همه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقائه على ويسمى هذا المجنون ممسوسا لتخبط
الشيطان اياه وموسوسا لالقائه الوسوسة في قلبه ويعالج هذا النوع بالتعاويذ والرقى و
في هذا النوع لا يحكم بزوال العقل والقسم الاول وهو ما كان لنقصان جبلي لا يرجى زواله في العادة
لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بعد ان احكمه فهو يتحول عما اختلقه عليه الخلق فاما ما
حصل فيه بزوال الاعتدال او بمس الشيطان فهو عارض على الاصل ثم القياس في الجنون
ان يكون مسقطا للعبادات كلها لانه مانع لوجوبها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا
وهو قول زفر وان الشافعي وقالا اذا فات الجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى
كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه
قضاء ما فاته من الصلوات عندهما وذلك لان الجنون ينافي القدرة لانها تحصل بفهم الخطاب والعقل و
والجنون يزيل العقل فلا يتحقق فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الاداء لا تتحقق
بدون العلم لانه اخص اوصاف القدرة فيفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الاداء

واذا فات الاداء عدم الوجوب اذ لا فائدة فيه بدون الاداء وحاصله ان بزوال العقل
يفوت اهلية الاداء وبدونها لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء والدليل عليه ان الصبي
احسن حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عديم العقل في بعض احواله الى الاصابة
عادة والمجنون عديم العقل لا الى الاصابة عادة واذا كان الصغر يمنع الوجوب حتى لم يلزم
الصبي قضاء ما مضى من الصوم اذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى وهذا بخلاف المغمى عليه حيث
يلزمه قضاء ما مضى من الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة
لان اهليته قائمة لقيام العقل اذ الاغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم
فكان العقل ثابتا كما كان وانما يحتاج الى هذا الفرق في الصلوة على اصل محمد فان عنده اذا لم يزد
الاغماء على يوم وليلة يجب عليه قضاء الصلوات كما هو مذهبنا فاما عند الشافعي فالاغماء مثل الجنون
حتى لو استغرق وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء كما في الجنون نص عليه في المبسوط فلا حاجة الى فرق
على اصله لكن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء لكنهم يعني علماءنا
الثلثة استحسنوا فيه اي في الجنون اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اي ساقطا كان لم يكن والحقوه
بالنوم والاغماء وبيانه ان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد انعقد الاجماع على الحاق النوم
والاغماء بالعدم في كل عبادة لا تؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زوالهما وجعلهما كانهما لم يوجدا
اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف
بكونه عارضا بهما بالجامع ان كل واحد منهما عذر عارض زال قبل الامتداد وكذا الحكم في كل عذر
عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم هذا في حق ايجاب القضاء فاما في حق لحوق المأثم فالامر
مبني على الحقيقة لورود النص الحقيقي ان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها والا ما آتيها الا ترى
ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام
ولم ينتبه الا بعد غروب الشمس او اغمي عليه او جن ولم يفق الى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع انه
عبادة خالصة والامساك ركن وهو فعل مخصوص ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وعدم
العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري
بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق
الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في
حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب
القضاء عند زوال العارض كان اولى بالصحة ولا يلزم على المرتد اذا اسلم في بعض الشهر
حيث لا يلزمه قضاء ما مضى عليه في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر اثرها
عارضة في حق التصرفات خصوصا على قول ابي حنيفة فان تصرفاته تنعقد على التوقف حتى لو لم
يظهر اثرها انعقدت على الصحة وجعلت الردة كان لم يكن فيما يحتمل لانه يلحق بالعدم
عند زوال العارض وجب عليه القضاء كان اولى لانا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلي في
حق العبادات نصا فانه اوجب ابطال ما مضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك الاعمال
بالموجودة منه في حالة الكفر بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقد عرف ان الحكم انه لا
لا يوجب قضاء ما مضى نصا فكذا هنا ولان اهلية الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن

وذلك ٩٩

ايجاب القضاء ابدون الوجوب قوله ~~وذلك~~ اراد اى كون الجنون مسقطا للعبادات في
القياس قل او كثر وعدم سقوطه لها في الاستحسان اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء
لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل وزواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط
العبادات قل او كثر لم استوضح كونه منافيا للاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن
الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام
ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا اى لم يكن عدم اعتقاده
والحاقه بالعدم وايجاب العبادة معه موقعا في الحرج على ما قلنا يعني بقوله في باب اهلية الوجوب
واذا لم يستغرق شهر رمضان الى اخره وقد اختلفوا فيه اى في الجنون الذي جعل عفوا اذا زال قبل الامتداد
فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اى الحاقه بالنوم والاغماء وايجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا
يعني من كل وجه بانه حدث بعد البلوغ ليلتحق بالعوارض اى ليمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد
فاما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر صار في
معنى الصبي اذا بلغ اى صار هذا المجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى
وقوله فاذا زال مع جوابه جواب اما وقال محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلي والعارضي سواء في ان غير
الممتد من كل واحد منهما يلحق بالعدم قوله واعتبر حاله بيان المساواة اى اعتبر محمد حال الجنون الاصلي
وهي امتداده وعدم امتداده ولم يفرق بين الامرين فيما يزول اى في الشيء الذي يزول هذا الجنون عنه من
الواجبات مثل الصوم والصلوة ويلحق اى محمد الجنون الاصلي باصل الجنون وهو كونه عارضا
يعني الاصل في الجنون ان يكون عارضا نظرا الى ان الاصل في الجبلة سلامتها عن الآفات فكان كون الجنون
اصليا امرا عارضا يعني فيه فيلحق محمد هذا العارض بالاصل اشار الى الفرق بينه وبين الصبا
الذي الحق ابو يوسف هذا الجنون به فقال وهو اى الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط
الواجبات وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلي ممتد مسقط للعبادات كلها او
الضمير للجنون الاصلي اى الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للحرج وبين قصير
لا يوجبه كالعارضي فيلحق محمد هذا الاصل اى كون الجنون اصليا في الحكم الذي لم يستوعب هذا الجنون
بالعارض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو
كونه عارضا فرق بين الممتد منه وغيره او يلحق هذا الاصل اى الجنون الاصلي بالجنون العارضي في
الحكم الذي لم يستوعبه وذلك اى الحاق الاصلي بالعارض او الحاق الجنون الاصلي بالجنون العارضي
انما يتحقق في زوال الجنون الاصلي قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه بزوال الجنون العارضي قبل
الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه ابو يوسف وكذا الحكم في الصلوة بان بلغ مجنونا
مجنونا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء الصلوات ما مضى عند من جعل الجنون الاصلي
كالعارضي ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا في بعض الفوائد وذكر الاختلاف في المبسوط
وفتاوى قاضيخان وعامة الكتب على عكس ما ذكر ههنا فقيل ان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا
ثم افاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد انه ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه
الآن فيكون بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف انه قال لا قضاء عليه في القياس ولكن
استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق الجنون العارضي

في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه و
الاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته ما يوافقه فقال في ظاهر الرواية
انه لا فرق بين الجنون الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا بمنزلة
الصبي والكافر ولم يرو عن ابي حنيفة في هذا شيء فمنهم من جعل ما روي عن محمد تفسيرا لما ابهم في ظاهر
الرواية ومنهم من جعل هذا قول محمد خاصة ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في
وقت نقصان الدماغ لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال فيبقى له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فيجعل امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق فيقتصر على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة
عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان
الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل على حصوله عن امر عارض
على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان بمنزلة العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد
يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة
فاما في الصلوات فكذا اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة
الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون ايجاب العبادات معه موقعا في الحرج
لانه لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف اذا زال وقد وجبت عليه العبادات اجتمعت واجبات
حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيتحرج في ادائها لكن لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها
اعتبر ادناها ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان في جنس الصلوة يوم وليلة وهو
وقت قصير في نفسه فلو كانت كثرتها بدخولها في حد التكرار ثم اختلف بعض اصحابنا فيما يحصل
به التكرار فاعتبر محمد دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار
يتحقق به وابو حنيفة وابو يوسف الوقت فيه اى دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة
يعني انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر
وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او
قبيل دخول وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم تدخل الواجب
في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد
دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه
للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وقد
روي ان ابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعرف في المنصوص عليه
لغير النص لا للمعنى والجنون فوق الاغماء في هذا الحكم فيلحق به دلالة والامتداد في الصوم بان يستوعب
الجنون الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو
ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن الامام شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من
رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام
فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في آخر
يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء وان افاق بعد اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه

القضاء لان الصوم لا يتجزى فثم لم يعتبر التكرر في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لوجهين احدهما
انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرر تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة تحصل باستيعاب
الجنس وانما يصار الى التوكيد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لان المؤكد فيه
يزداد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما شرع تابعا على ما شرع
بطريق الاصالة وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة فانها شرعت لتاكيد الفرض
مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد
سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين التبع
والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني ان
الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤها في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم
والليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان آخر كفارة لما بينهما
وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل
وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته
وبتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فلهذا اشتد ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في
الصلوة قوله وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو
رواية ابن رستم عنه او رواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال صدر الاسلام
وهذا هو الاصح لان الزكوات تدخل في حد التكرر بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف
ان اعتبار الامتداد في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد
جدا فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار
تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار
حقيقتها فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور بين
ابي يوسف ومحمد وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبي
مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق
وجب عليه الزكوة عند محمد لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يستانف
الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد
ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد
عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان الجنون اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد
لمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وقد بينا يعني
في آخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي الوجوب لانها تثبت بالذمة
والصلاحية لحكم الوجوب اي فائدته المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الآخرة واحتمال الاداء
والجنون لا ينافي الذمة لانها ثابتة لكل موجود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب ايضا لانه
لا ينافي الاسلام اذ المجنون يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الآخرة ولا ينافي احتمال الاداء
ايضا لان الاداء مرجو عنه بالافاقة في الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالافاقة خارج الوقت
وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء فثبت انه لا ينافي اهلية الوجوب ويتبينه ان الاداء متصور عنه

فانه لو نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا يصح منه صوم ذلك اليوم لان الركن بعد النية ترك المفطرات
وانه يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك من حيث هو ترك لا يفتقر الى القصد والنية واذا
تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب الا ترى ان تعلق
بقوله لا ينافي الذمة اي ان المجنون يرث ويملك وثبوت الارث من باب الولاية لان الوراثة
خلافة والوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا حتى ان ما يبطل الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع
التوارث ولا يلزم عليه وراثة الصبي وان لم يكن من اهل الولاية لانه عديم في حق الصبي اهلية مباشرة
التصرف ولم ينعدم اهلية الملك والوراثة خلافة في الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا
الملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا والولاية لا تثبت بدون الذمة الا ان ينعدم متعلق بقوله
لا ينافي اهلية الوجوب اي الا ان ينعدم الاداء تحقيقا وتقديرا بان لزم منه حرج فحينئذ يصير الوجوب
معدوما اي لا يثبت اصلا بناء على عدم الاداء ولهذا اي ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا ان المجنون
يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان كما يجب على
العاقل لان المجنون اهل لحكمه وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا في باب الاهلية ان المال هو المقصود
في حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل باداء النائب فكان المجنون من اهل وجوبه كما
لصبي واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى جناية موجبة للقصاص
لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كما في الخطاء
قوله واذا ثبت الاهلية للمجنون كان هذا العارض وهو الجنون من اسباب الحجر يعني ان المجنون
ليس بعديم الاهلية بحيث لا يعتبر افعاله واقواله جميعا كالبهائم بل له اصل الاهلية حيث ثبت له
الارث والملك واعتبر من افعاله ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما فات عقله بعارض الجنون
كان هذا العارض من اسباب الحجر عليه فيما يتوقف صحته على العقل نظرا له كالصبا والرق فانهما
من اسباب الحجر نظرا للصبي والمولى والحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها
شرعا بعارض بخلاف الافعال فانها توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فتفسد عباراته
حتى لم يصح اقاريره وعقوده وغيرها مما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونهما
لا يمكن اعتباره وقلنا لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوحدانية الله تعالى وصحة
الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادران عن عقل
بخلاف الصبي حيث يصح ايمانه لوجود ركنه على ما مر فلم يكن حجرا اي لم يكن القول بعدم صحة ايمانه
حجرا عن الايمان وهذا جواب عما يقال ما ذكرتم حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع
وجوده حقيقة ليس الا بطريق الحجر وقد انكرتم الحجر عن الايمان في مسئلة ايمان الصبي فقال ليس هذا
من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا يعد حجرا وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا انها ليست
منعدمة اصلا لفوات العقل حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان نفي الحجر عنها فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسميته حجرا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل
فيجوز ان تعتبر ولكنها لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة ولكن
الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية
حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع في حق الصبي كذلك اي كما بينا ذكر محمد في الجامع الكبير وسيأتي

ولم يصح التكليف بوجه اي لم يصح تكليف المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغا او لم يكن لان صحة التكليف
مبنية على العقل الذي هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع
الى حقوقهم بالطريق المذكور في الكتاب وبيانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية
فاسلمت فالقياس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب
وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك باسلامه فوجب التأخير الى حال عقله كما في
الصغير وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة فالتأخير الى حال العقل يؤدي ابطالا لحقها مع ان فيه
فسادا لان المجنون قادر على الوطء فصار التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك
بالاصل وهو اسلامه بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر
الامكان فصار اولى من ابطال احدهما فان اسلم الاب بقيا على النكاح والا تفرق بينهما وهذا بخلاف الصغير
اذا اسلمت امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغر غاية فصار انتظار عقله تأخيرا جامعا
للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل اليه اشير في شرح الجامع للمصنف
قال شمس الائمة رحمه الله ليس المراد من عرض الاسلام على والديه ان يعرض بطريق الالزام ولكن على سبيل
الشفقة المعلومة من الآباء على الاولاد عادة فلعل ذلك يحملهم على ان يسلما الا ترى انه لو لم يكن له والدان
جعل القاضي له خصما وفرق بينهما وهذا دليل على ان الاباء سقط اعتباره ههنا وان ما ذكر محمد
من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الجد مع الاب والام في ذلك سواء قوله وما كان ضررا يحتمل
السقوط مثل الصلوة والركوع والصوم وسائر العبادات فان الزامها نوع ضرر في حقه وانها تسقط
بالاعذار مثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت
بالاعذار والشبهات لان تسقط بعذر الجنون المزيل للعقل كان اولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا تشرع في حق الصبي لانها من المضار
المحضة وما كان قبحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف
الضار وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بردته
بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام
لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنيه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا
ارتد ابواه زالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان
يتحقق ردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة وانما تثبت الردة في حقه
تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار
الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يثبت تبعا باحد الابوين وبالدار فاذا
بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عن الابوين وكذا لو ادرك
عاقلا بالغا وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا
في الايمان فلا يصير تبعا بعد ذلك بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه
صار اصلا في الايمان بتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت
فبقي مسلما اليه اشير في نكاح الجامع قوله واما الصغر ففي اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير
ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به بوجه لانه اي الصغر والضمير راجع الى المدلول

المراة م

وما سقط

يعقوبي

مسلم

الصغر عديم التمييز والعقل كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه
من المنافع والمضار مما يتعلق ببقائها وقد ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به
يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى
حالا منه لان المجنون قد يكون مميزا وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي
عن اول درجات الصغر الى اوساطها فظهر فيه من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية
الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء يجب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب
ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به
اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت
فيجوز ان تسقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا تجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
لعدم الخطاب ولكن لا يسقط ما لا يحتمل السقوط فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم
لا يحتمل السقوط لانه تعالى دائم منزه عن التغير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية
لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل كالصلوة
المشروع في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة
فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطاقة فتعذر بزوال الطاقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد
كذا قرره الشيخ في بعض مصنفاته حتى اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لانه ليس بمتنوع الى فرض
ونفل الا ترى ان الصبي اذا آمن يصح لزمه احكام تثبت على صحة الاسلام من حرمان الميراث و
وقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه ومن احكام جعلت تبعا للايمان الفرض فعرفنا ان ايمانه
في حال الصبا وقع فرضا قوله الايمان الفرض تأكيد لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمتنوع
الى فرض ونفل كما قلنا وكذلك اي فكما يلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة
ولو كان الايمان السابق منه نفلا لما اجتزأ عن الايمان الفرض لان النفل ادنى حالا من الفرض
لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزئ عن الفرض كما لو صلى صبي في اول الوقت ثم بلغ في آخره لا
ينوب المؤدى عن الفرض ولا يلزم عليه الوضوء الا ان النفل اجتزأ عن الوضوء المفروض في الوقت لان
الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة
لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه
راس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتأدى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوائد
قوله ووضع اي اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء بالخطاب ولا يثبت
خطاب في حقه ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه
من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع وكذا اذا اكره على الكفر سقط عنه وجوب الاقرار وبه رخص
له الاقدام على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكراه يجوز ان
يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب
الاعتقاد فينبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال وسياق كلام الشيخ وهو قوله وعلمه
الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان الاجابة عليه لا تخلو

او العقل م

قبل الوقت لانه نفل ينوب عن الوضوء الفرض

تثبت م

في حق م

بحال م

عن عهدة اى تبعة وهى لزوم عذاب الآخرة على تقدير الشرك كما فى حق البالغ وذكر فى بعض الشروح
ان معنى قوله فوضع عنه التكليف والزام الاداء اى الزام اداء الايمان بالنطق بالآيات ووصف الله
تعالى كما هو باسمائه وصفاته ساقط عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء وكذا اداء وصف
باللسان مرة لا يلزمه بعد فصح القول بالسقوط عن الصبى قوله وجملة الامر اى الامر الكلى فى باب
الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبى العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة
هاهنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح منه وله اى من الصبى بان يباشر بنفسه وللصبى بان يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض لان الصبا من
اسباب المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اى جعل الصبا سببا لاسقاط
كل تبعة وضمان تحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق
العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتتعلق بقاؤه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصبا
كما لا يمنع فى حق البالغ بعذر ولذلك اى ولكون الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا
يحرم الصبى الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا وجعل كان المورث مات حتف انفه
ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى لا يصلح سببا للعقوبة حتى الجناية فى فعله بخلاف
الدين فانما تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبا لا ينافى عصمة المحل ولا يلزم عليه
اى على عدم حرمان الصبى عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبى العاقل
والعياذ بالله او استرق لا يستحق الارث لان الرق ينافى اهلية الارث لان اهليته باهلية
الملك اذ الارث خلافة الملك والرق ينافى الملك لما بينا ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث
الاجنبى عن الاجنبى حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء للمولاه وذلك باطل
ولانه الحق بالاموات والميت ليس باهل للارث وكذلك الكفر اى مثل الرق الكفر فى انه ينافى الارث
لان الكفر ينافى اهلية الولاية بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث
مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم وانعدام الحق وهو الارث هاهنا لعدم سببه وهو
الولاية كما فى الكفر او لعدم اهليته اى اهلية المستحق كما فى الرق لا يعد جزاء اى عقوبة فيسبب
الصبا الاترى انه لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة
فكذلك هاهنا الشيخ اشار هاهنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر فى عامة الكتب ان سبب
الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية شرط الارث
كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من
كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا
للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا
فبانتفاء الولاية ينتفى السببية قوله واما العته بعد البلوغ فكذا العته آفة توجب خللا فى العقل
فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر
اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا فى عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا فى وجود

اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر فى الاحكام الحق العته
باخر احوال الصبا فى جميع الاحكام ايضاح ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا
مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه
قبول الهبة كما يصح من الصبى لكنه اى العته يمنع العهدة اى ما يوجب الزام شى ومضرة كالصبا فلا يطالب
المعتوه فى الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه
ولا يصح طلاق امرأته بنفسه ولا اعتاق عبده بنفسه باذن الولى وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن المولى لان كل ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبى المعتوه لزم عليه وجوب
ضمان ما يستهلكه المعتوه والصبى من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت فى حقهما فاجاب عنه بقوله
واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اى من العهدة المنفية عنهما لان المنفى عنهما عهدة تحتمل العفو
فى الشرع وضمان المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت فى حقوق العباد يراد
بها ما يلزم بالعقود فى اغلب الاستعمال وهو المراد بها هاهنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا
يكون عهدة لكنه اى الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وليقابل المثل وكون المستهلك
صبيا معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق
بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك
ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانما تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
على كمال العقل والقدرة بخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وقد وقع كلامهما
عن الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق فى حقهما قوله ويوضع عنه اى
عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبى فلا تجب عليه العبادات ولا تثبت فى حقه العقوبات
كما فى حق الصبى وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضى ابو زيد فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا
الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان
العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته
نوع جنون فيمنع اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبى ظهر فيه قليل
عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى
سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال به وبقى هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ الخطاب
يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبى فى اول احوال الصبا تخفيفا للعذر وهو ان لا يؤدى الى
تكليف ما ليس فى الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبى فى احوال الصبا تحقيقا للفضل
ونفى الحرج عنه نظرا اذ مرحمة عليه ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت على الصبى لان
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلى هو على غيره
لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولما جعل الشيخ بين اول احوال الصبا
والجنون وبين آخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء فى الحكم فقال وانما يفترق الجنون
والصغر اى لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احوال الصبا الذى لا عقل فيه للصبى الا ان

العارض اي الجنون غير ممدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر فقيل اذا اسلمت امراة المجنون
يعرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق
المراة والصغر ممدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة
نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض
الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك
الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله العادة
فكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض
وان كان لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب
العرض هاهنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل
صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي
العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام
حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض على ابيه في الحال كما يجب في اسلام امراة الصبي العاقل
لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر
التقويم بخلاف المجنون لانه اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على
وليه دفعا للظلم عن المراة بقدر الامكان فانه تعالى قد وضع محمد العرض على ولي المعتوه في الجامع
فقال معتوه نصراني زوجه ابوه النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة يعرض على ابيه
الاسلام الى اخره قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظائرها تدل عليه
وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته يشابه الجنون وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن
المجنون فان الصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب
في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل مما ذكرنا ان المجنون
يساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على
وليه وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي
ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون
الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره
فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويبطل انعكاسه بهذين التعريفين بالنوم
والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحترز بقوله مع
علمه بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء عن ان يكونا عالمين باشياء كانا
يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بافة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا
لامور كثيرة لكنه بافة وقيل هو افة تعرض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذاكرة فيها وقيل هو
اثر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه
لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا في مختصر التقويم ولكنه يحتمل ان
يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به
كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون العلم بزيد فصار في حكم العجز فلا جرم يكن ان يكون عذرا في

بعض حقوق الله عز وجل قال ابو اليسر النسيان سبب للعجز لان الناسي يعجز عن اداء الحقوق
بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب
الحقوق فانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليمنع الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى عبادات مع تواليها تدخل في حد التكرار غالبا فصار كحكم النوم ولهذا قرن
النبي عليه السلام بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وفي
حقوق العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد
محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليظهر طاعته له بل حقه في
وانها محترمة فيبقي حقوقا يتعلق بها قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلا يمنع وجوبها وحقوق الله تعالى ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد
لنفسه ان الله لغني عن العالمين قوله لكن النسيان استدراك من قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا
يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق العباد بوجه لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى وقوله يلازم
الطاعة صفة لغالبا وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن اي اذا كان النسيان غالبا في عبادة
بحيث يلازمها واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اي دعوة الطبع
الى ما يوجب النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعاه الى الاكل والشرب
بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره
عادة واما باعتبار حال البشرية مثل التسمية اي مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب
خوفا وهيبة لتنفر الطبع عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسنه الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة
عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بان غلبة النسيان على هذين الوجهين
بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل ان سلام الناسي في الصلوة غالب وليس بهذين الطريقين
جعل اي النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم
وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعلنا التسمية على الذبيحة من حقوق الله تعالى
لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق
اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليتميز بين ما يصلح
عذرا وبين ما لا يصلح فقال والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون
معه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير بان
لا يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اي لا يصلح عذرا للتقصير ولعدم
غلبة وجوده قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة وتقصير فاما
اذا كان عن غفلة وتقصير فلا يكون عذرا كما في حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء لما حفظ مع قدرته على
تذكاره بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي بعد
ما حفظ مع قدرته على التذكار بالتكرار ولهذا قال ابو يوسف في مسافر نسي الماء في رحله وتيمم وصلى انه
يعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء عادة لمن له قربة عامرة فكان مقصرا
بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله والنسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل سلام
المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه ومثل تكلم المصلي في صلوته اي في

ركن كان ناسيا للصلوة ومثل تسليمه في غير القعدة ناسيا او تسليمه على الغير في اي حال كان حتى فسد
الحج والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان
المنصوص عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هيئة مذكرة لهولاء تمنعهم
عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه بالمنصوص عليه حتى
ان سلام الناسي لما كان غالبا بان ظن في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة عد عذرا حتى لا تفسد
صلوته لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم
فلذلك يجعل عذرا قوله واما النوم فكذا النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق
وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي يعجز عن الادراكات الحسية لعدم قدرته على استعمال
الحواس والاحوال ايضا افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم
عن تحصيل القدرة التي تحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له في تلك
الحالة اي يعجز قال اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة تتصعد في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فيعجز عنكذا ليس بتحديد للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه
بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعني حكم النوم تاخير حكم الخطاب
في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير
عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الحرج القادح
الا انه يطول زمان الوجوب ويتكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث
يحرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا او نهارا عادة واذا كان اي النوم كذلك اي كما
بينا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية لانه اهلية وجوب العبادات
بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا ثم اوضح ما ذكر الشيخ
بايراد قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فان قوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت
في حق النائم والناسي قال الامام البرغري في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن
تاخر وجوب ادائها لعذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولم يكن واجبة حال النوم لما كان نائما عن
الصلوة قوله وينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتميز ولم يبق للنائم تميز فلذلك بطلت عبارات
النائم فيما يبنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم
التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعتاق
بدليل وقوعهما في حالة الخطا والاكراه والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الحديث
فينبغي ان يقعا في حالة النوم ايضا قلنا لا بد فيهما من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط
فيهما الرضا بالحكم وفي الهزل والخطا والاكراه اصل الاختيار موجود وان عدم الرضا فيهما بالحكم فلا يمنع
وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشار بقوله اصلا فيمنع صحة العبارة كلا قوله
وللمصلي اذا قرا في صلوته وهو نائم في حال قيامه بعض قراءته وهو المختار لما قلنا وكذا لا يعتد قيامه
وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله
وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن وعندهما على الاختلاف فبلائمة النوم فيجوز ان تحتسب

من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة ولا يتادى في حالة النوم وذكر في المنية
اذا نام في القعدة كلها ثم انتبه فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلوته وذكر في
النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة
واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تميز له وهو المختار للمصنف وذكر
في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان الصحيح اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوته من غير ذكر خلاف
وفي النوادر اذا تكلم في الصلوة وهو نائم تفسد صلوته هو المختار واذا قهقه النائم في صلوته لا رواية
في هذه المسئلة عن محمد رحمه الله ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكوفي تفسد صلوته وتكون حدثا لانه قد ثبت
بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق بين الاحداث في النوم واليقظة
الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ
وهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله انها لا تكون حدثا
ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار
معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الكذب فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمنع بالنوم
ولان القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بامر له الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون
حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم
كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى
ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا بالزوال معنى الجناية عن فعله مختار المصنف ان فعل القهقهة
من النائم لا يكون حدثا ولا تفسد الصلوة لما ذكر في الكتاب قوله واما الاغماء فكذا الاغماء فترة تزيل
القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رحمه الله وقال هو
سوى انه يوجب اختلال القوة الحيوانية بعينه وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدم العقل فتبقى الاهلية ببقائه لكن عجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فتبقى الاهلية ببقائه
لكن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كما يولى على الصبي و
المجنون وان النبي عليه السلام لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل لعصم عنه كما عصم عن الجنون
قال تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا في فوت الاختيار
والقوى لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يختلف
كونه عارضا وان تحققت العارضية باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوى ايضا وان
اوجب العجز عن استعمالها اذ يمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان
قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية وهو منافي القوة اصلا لما قلنا انه مرض
يزيل القوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا
يزول بالتنبيه الا ترى توضيح لكونه اشد من النوم يعني ظهر اثر شدته في الحكم حيث صار الاغماء حدثا
في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال
لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا
ثم ذكر فرقا اخر بين الاغماء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع
فلهذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وقيد بالمضطجع

فيه م

ك اشتمال النوم

ماذكره م

نام م

كالمستيقظ م

وظ

ت م

يوجب الخلال

فيه م

والساجد م

لان نوم الراكع والقائم في الصلوة ليس بحدث وبعدم التعمد لان الصحيح اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض
وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف فاما اذا نعس في الصلوة من غير تعمد ثم نام ثم اضطجع فقد اختلف
فيه فقال بعضهم ينتقض ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقال بعضهم لا تفسد
صلوته ولا ينتقض طهارته كما لو نام في السجود كذا في فتاوى قاضي خان ثم بين ان في الاغماء وجهين كل واحد
منهما يمنع البناء فقال والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث
الذي يغلب وجوده في جواز البناء وهو اي الاغماء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا
في جميع الاحوال يخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا
في بعض الفوائد فلم يلحق الاغماء بالحدث لهذين الوجهين كما لم يلحق الجنابة به ومنع البناء على كل حال
مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغماء او كثيرا ويختلفان اي النوم والاغماء فيما يجب
من حقوق الله تعالى بطريق الجبر فيصلح الاغماء عذرا لسقوطها في البعض ولا يصلح النوم عذرا لسقوطها
بحال لان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال للعجز وقد يحتمل الامتداد فيصير في حق
بعض الواجبات على وجه يوجب الحرج اي يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد
التكرار فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب عنه اصلا حتى يسقط صحة الاداء للعجز
وخلفه وهو القضاء للحرج واذا بطل الاداء اي سقط وجوب الاداء اصلا بطل الوجوب اي نفس
الوجوب لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط الاداء
لم يبق الوجوب لعدم الفائدة وهذا اي سقوط الاداء عند امتداده استحسان وكان القياس ان
لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يؤثر في العقل و
لكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم و
الفرق ما ذكرنا ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر
عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط
القضاء وامتداد الاغماء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وباعتبار الصلوات عند محمد على ما قررناه في الجنون وقال الشافعي امتداده
باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كاملا لا يجب عليه القضاء لان وجوب
القضاء يبتنى على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الا
غماء ولكنا استحسنا الحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن
ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات ما ذكرنا كذا في المبسوط وذكر في بعض المواضع
ان القضاء يجب على المغمى عليه بالاتفاق اذا لم يزد الاغماء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله مثل
قولنا فيحمل على ان له قولين فيه وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم
افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب
الاداء لم يتحقق في حقه لزوال العقل بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه وقلنا ان الاغماء عذر في
تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به لما
بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه

طهارته م — عنه م — بالاجماع م م — فيه م

مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا تتحقق الا نادرا فلا يصلح
لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وفي ذلك اي في اعتبار
امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا فلم يوجب حرجا متصلا بفعله وفي الصوم نادر اي لم
يوجب امتداده في الصوم حرجا قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب
رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص
لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي
فربما يكون العبد اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا او باطنا لكنه وان
قوي عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان
اهل الحرب اذا فتح ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم
مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالسبب المبيح صاروا عرضة للتملك في حقنا
فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام في حقهم شرع
اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز
وجل والحقوا انفسهم بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالنظر في
ايات الله تعالى والتفكر في دلائل وحدانيته في الدنيا صاروا به مواتا بالملك وجعلهم عبيد عبيده
والحقهم بالبهائم بالتملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء ولكنه في
البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان
يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من
الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء اصلا كالخراج فانه يثبت في
الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو
اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر فعلة
من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله
عرضة لايمانكم اي معترضا لها فتبتذل اسمه بكثرة الحلف به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير
معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزؤ
بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فقالوا
تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنا في الطرف مضموما ما قبلها فقالوا التجزي ومثله التوضؤ
والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل
التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ ذلك والاصح انه لا
يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم
يبتني على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور اثبات
العقوبة على النصف شائعا واي صفة المحل لا يتجزى في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه
بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا يتجزى في اتصافها بالحل والحرمة ثم استدل على ما ذكر وهو مذهب
اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب
اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمشتري الا في النصف حتى لو انهم

الرق — والقضاء م — بالرق الذي — فيه م — لانه م م — ههنا م م — اصل التجزؤ — فقالوا تجزوا — دون النصف م — الملك م م

الى مثله لم يجعل عديم واصدق الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكام
مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة قوله وكذلك اي ومثل الرق العتق الذي هو
ضد الرق في انه لا يقبل التجزي لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا
للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في
الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض وفي قوله موضع
اشارة الى ذلك عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لزم منه ان لا يكون العتق متجزيا لان هذا
المحل لا يخلو عن احد هذين الوصفين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزي الرق عدم
تجزي العتق ضرورة وهذا باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا اي لا يثبت الحرية
في البعض ولا في الكل عند ابي حنيفة وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى بل هو رقيق في شهادته
وسائر احكامه كما كان وانما هو مكاتب جواب عما يقال ان معتق البعض لما كان مثل العبد في الاحكام
فما فائدة الاعتاق فقال ان معتق البعض مكاتب اي صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث ان
المولى لا يملك بيعه وان العبد احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان معنى الملك زال عنه
كما زال عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في
المكاتب عقد يحتمل الفسخ وابو حنيفة رحمه الله في معتق البعض اعتبر جانب الشريك فان الملك لما
بقي عنده في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم تجزيه فتوقف الحكم
بالعتق الى ان يؤدي بدل السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق اليه ثبت في الكل لعدم
تجزيه كما في الطلاق فثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان التجزي باتفاق بين اصحابنا وعند
الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزي وكذلك الرق
حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يباع ويوهب
لما روي عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا والا عتق ما عتق
ورق ما رق ولان الاعتاق وجد في النصف فيثبت موجبه في القدر الذي اضيف اليه ولا استحالة في
اتصاف البعض بالحرية والبعض بالرق لان هذه اوصاف شرعية وكما قال ابو حنيفة في الملك انه زال
عن البعض وبقي في البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول في حق العتق
النصف الذي زال عنه الملك حر والنصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف اثارا منها ما يمكن اظهاره
الا في البعض وهو المالكية ومنها لا يمكن وهو الشهادة والولاية فاثبتنا ما امكن وتوقفنا فيما
تعذر الى تمام العتق والجواب عما قلنا ان الجمع بين الرق والحرية في شخص واحد مستحيل لانهما
وصفان متضادان لا يتجزيان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة في شخص واحد وما ذكر من
الحديث معارض بما ذكرنا فلا يصح التمسك به او مأول بان المراد من قوله عتق ما عتق
سماه عتيقا باعتبار المآل وبقوله رق ما رق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل
يبقى على حاله رقيقا ام يخرج الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية ثم
ان اصحابنا لما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على ان الملك وهو المطلق للتصرف
الحاجز الغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا اما ثبوته فان الرجل لو باع عبده من اثنين

يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف
الاخر ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق في التجزي وعدم التجزي
فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو
اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده
عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون
الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا لم يكن
الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي هو انفعال
التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق
لانه من المالك في حصة شقيقه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل ولا يمنع لقول
فالاية الاعتاق تصرف في المالية دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت دينا في الذمة في باب
الاعتاق واعتاق ما ليس بمال يصح كالجنين وكذلك الولد على اصل ابي حنيفة ولو كان الاعتاق
تصرفا في المالية لما ثبت الحيوان دينا في الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال يوضحه
ان الاستيلاد الذي هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام
ولد له فحقيقة العتق بعدم التجزي اولى وكذلك اعتاق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى
الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما صارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر
في الحال فكذا اعتاق القن وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد
لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه
بل يصير كالمكاتب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه شريكه ان كان
موسرا وان كان معسرا استسعى العبد في نصيبه غير مشقوق عليه اي لا يضيق عليه في المهلة والرفق
ولما روى سالم عن ابيه عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو
المراد من قوله عليه السلام عتق كله اي سيصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان
بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة الملك اليه بالقول فيتجزى في
المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق
لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل
التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون
حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل
لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان
الحياة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية
فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجز كما لثبوت الا انه اذا زال الى العبد و
العبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان
فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه
العتق لا ان يكون فعل المزيل تلافيا كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم ينتقض

وكشراء

البنتين من حق الوجه فيكون فعلي فعلا وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله لا اعتاق الا ازالة الملك متجزئ تعلق به اي بالجزء الازالة على تاويل الاسقاط حكم لا يتجزى قوله لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق متعلق بالاعتاق بواسطة اي لا يتعلق بثبوت العتق الذي هو القوة الشرعية الا سقوط الرق الذي هو الضعف الشرعي لان زوال الضعف يوجب قوة تحصل لا محالة وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق في الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغي ان لا يبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان يثبت الحرية بالجزء الاصلي وهو ان الآدمي مكرم محترم الا انه يمنع ثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى به فما دام حق المولى قائما في المحل يبقى الرق وينتفي العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية انتفى الرق وحصل العتق فثبت ان سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية وقوله لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق تسامح في العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعبر به عنه كما ان الحركة ليست عبارة عن زوال السكون بل هي معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز ان يعبر بالحركة عن زوال السكون ومثله تعبير الموت بزوال الحياة فانه تعبير باللازم اذ هو امر وجودي يلزم منه زوال الحياة عند اهل السنة والجماعة وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجزئ وتعلق العتق الذي هو غير متجزئ كاعداد اعضاء الوضوء في حكم الغسل فانها متجزئة فيه وتعلق بها اي بغسلها اباحة الصلوة التي هي غير متجزئة حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا وموصلا للحدث عن ذلك البعض ويتوقف اباحة الصلوة على غسل الباقي وكذلك اي وكاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجزئة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزئة حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك اي بعض ملك العتق للمولى ولم يكمل البعض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا يخرج عبدا ولان في الكتابة يخرج العبد في العتق وفي القول بعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال هو ذكرتم في مسئلة استعمال الفاظ العتق للطلاق ان موجب اللفظ اثبات العتق الذي هو القوة وذلك موجب التصرف شرعا وقلتم ايضا في مسئلة الشهادة على اعتاق المولى عبدا انها لا تقبل بدون دعوى العبد لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالة الملك لا اثبات العتق وهو تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدوثه فاعمل العلة فيعطى لتصرفه حكم العلة كما لو قطع الحبل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعمل العلة وهو الثقل بازالة المسكة ومتى يضاف تصرف في المالية بالاسقاط لا ثبات العتق كان المقصود من التصرف العتق وهو يسمى التصرف ثم اذا ورد الاستعارة لابد من ان تنظر الى المعنى الذي قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذي يبنى عن القوة لان الاتصال بين المستعار انما يكون في المعنى الخاص الذي هو مقصود التصرف دون الطريق الذي

ليس بمقصود وفي مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن في طريق الوصول الى المقصود وهو مع ازالة الملك والمالية فنقول هو متصرف في الملك وهو متجزئ وما دام يبقى شيء من المالية قائما في المحل لا يثبت العتق كالقنديل يبقى معلقا ما دام شيء من المسكة قائما فعلى هذا النمط يجري تخريج المسائل باعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريقه هو المقصود كذا ذكره الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار واما السند الاول بان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة فيه فليس بصحيح لانه انما لا يثبت دينا في الذمة في عقد تمليك المال بالمال لئلا يؤدي الى الربوا فانه ضرب جهالة يحتمل استيفاء الزيادة واما في عقد اسقاط المال فلا يؤدي اليه فيثبت ولهذا جاز اعتاق الجنين لانه في البطن مال على ما عرف في الغصب وكذا ام الولد عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتاقها لوجود المالية ولا يجب الضمان باستهلاكها لعدم التقوم وقولهم الاستيلاد لا يتجزى غير مسلم ايضا فقد قيل ان مدبرة بين اثنين اذا استولدها احدهما صار نصيبه ام ولد له فاما القن فانما يصير كله ام ولد له لانه غير متجزئ ولكن لان السبب قد تحقق في حقها وهو ثبوت نسب الولد منها والنسب قد ثبت في حقها فقلنا بانتقال ملك الشريك اليه بالضمان ان امكن ذلك في القن دون المدبرة والمكاتبة فيقتصر حكمه على نصيبه فيها ويتعدى الى نصيب الشريك في القن وكذا اعتاق ام الولد متجزئ اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الآخر عتق لعدم الفائدة في ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندها فلم يكن في ابقاء الملك فائدة فيعجل عتق الباقي وفي القن في ابقاء الرق فائدة فيبقى للسعاية عندها قوله وهذا الرق اي الرق الذي نحن بصدده وكان احترز بلفظ الرق عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال يبطل مالكية المال حتى لا يملك شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا اي مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الآدمية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه آدمي كما قلتم في مالكية غير المال قلنا لو قيل بالمالكية من حيث انه آدمي يلزم منه ان يكون مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا لاي حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الفرق راجع الى اثباتها كما سنتبينه كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن ضعف يعرف بالتامل فان قيل ينبغي انه لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت الاهلية بهذا التصرف فكان نائبا عن المولى فيه باشر بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في خدمته حتى ان المولى لا يملك اثباتهم بخدمة في خدمة عبيده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك لانعدام الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت

بعقد النكاح اولا فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا بالطريق الآخر
لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو
ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد اصلا فكذا الحكم بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى في
الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والتسرية الامة التي بوأتها واعددتها
للوطء فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال تظننت وتظنيت
وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه فربما يتوهم ذلك جواز
التسري له فازال الوهم بذكره قوله وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية
المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج
ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منها اما المال فظاهر
فلما واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة في ملكه لان ملك الذات
علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثني عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية
من الصلوة والصوم فان العبادة التي تحصل بها الصوم الفرض والصلوة المفروضة ليست للمولى
بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه
نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار مؤديا عن الفرض لان
ملك المال ليس شرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء الا ترى
ان المكي الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود وفي حق الآفاقي لا يتقدر
المال بنصاب بل يختلف ذلك باختلاف القرب والبعد فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول
الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بمنافع
التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه وباذن المولى لا تخرج المنافع عن ملكه
فانما اداه بما هو ملك غيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتأدى
بتمليك المال وهو للمولى لا للعبد وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع عن
الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من
حق المولى فكان اداؤه للجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض قوله واما الزاد والراحلة
جواب عما يقال ان القدرة على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء
الفقير قبل ملك القدرة اداء قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فينبغي ان لا يتأدى به الفرض
ولا يقع عن حجة الاسلام فقال اشتراط الزاد والراحلة للتيسير بعد اليسر الذي هو اصل الواجب
يندفع به الحرج ويخرج به الواجب عن الامكان البعيد الى الامكان العادي لا اليسر الذي به يصير
الواجب سمحا سهلا لما بينا كثير الوكوب فان ذلك لا يحصل الا باعوان ومراكب وخدم على ما مر
بيانه وهي ليست بشرط فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء
منه لوجود اصل القدرة قال القاضي الامام في الاسرار السبب هو البيت وهو موجود فتوجه
الخطاب اداء او قضاء على من هو اهل للخطاب بالحج والفقير منهم لانه يملك استطاعة الاداء و
لكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فتأخر الوجوب عنه الى ملك الزاد والراحلة تيسيرا له وحقا له
فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كما في تعجيل الصوم قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح

تفسير التسرية

هو النكاح والدم والحيض لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح
والدم والحيض فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
لانه من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية لان العبد مع صفة الرق
اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطئا
لحاجته عند الحاجة كما ينتفع بمال المولى اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فانه لا
طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى
دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي اجازته بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وما ابتنائها حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان
المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز
بدون الاعتاق كان الملك للبضع للعبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة
فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك
اجباره على النكاح ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه لانا نقول انما ملك اجباره تحصينا لملكه عن
الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار
دون المولى ويملك هو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيض
لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما فثبت له ملك الدم والحيض كما يثبت مالكية النكاح
ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه لانه لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان
ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو من ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق
المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويبطل الحرية لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيض قوله
وينافي اي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ورب رجحان للتقي على العبد
في التقوى مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب وممتازا بها عن سائر الحيوانات
فتكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر وهو مشروط في قضية الشهوة على وجه لا يستلزم خوف
اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام لزيادة شرفه وكرامته على
كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب
السلطنة حتى ان ذمته اي الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار
كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة
ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن
المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة
فاذا انضمت المالية اي الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة
المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد
من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده يصرف
الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب فحينئذ يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة
بالدين ما بقي الكسب بالاجماع الا ما ذكر في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر

ايضا
على اذن المولى
ويشترط
تحصينا

والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله والذي لكل اي ولان مالية الرقبة والكسب يتضمن
كل واحد الى ذمة العبد لتحمل الدين قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه اي بسبب ظهر في
حق المولى اتى الضمير للشأن تباع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين من الثمن ان لم
يفد المولى العبد امثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الاجنبي يجب
الضمان ويستوفى من رقبته اذا لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر
في حق المولى لثبوته حسا وعيانا ودين التجارة بان تصرف المأذون وركبه دين يستوفى من كسبه
او مالية رقبته عندنا ان لم يكن له كسب ولم يفده المولى فيباع في الدين وقال الشافعي رحمه الله
لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كسائر اكسابه وهذا
لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة
بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشتغل رقبته قبل الاذن فكذا
بعده ولان دين الاستهلاك لم يجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فلو لم يتعلق بها لهدر اهلاك
الناس فعلقناه بها اذ يجوز ان يكون الرقبة هالكة في جنايته ودين التجارة وجد محلا آخر
يتعلق به وهو الكسب اي الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا وقد حصل الكسب
في يده فلما كان الكسب حاصلا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به فلا حاجة الى
التعليق برقبته وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد
جميعا او ثبت بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا
في تعليق الدين برقبة العبد الى ظهور التعلق في حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك
تتعلق برقبته دون رضاه فاذا ظهر لابد من استيفائه من صنعه وهو مالية الرقبة لانها اقرب
الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق بها اولى فان قيل لو كانت الرقبة
محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها
اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اي موضع وصل لم يتحقق حظه العبد
بالاستيفاء من موضع آخر الا انه لا فائدة فيه الا ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله وتخلص
الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب
فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق الاستيفاء من الرقبة وفي البداية بالكسب نظر
للمولى حيث لا يزول ملكه عن ابن ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب
بالبيع ولم يتحقق محل كسبه ولهذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق
من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية واذا لم يثبت اي الدين في حق المولى
بان لم يظهر سببه في حقه يتأخر الدين الى عتقه اي لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يعتق
ولم يتعلق هذا الدين برقبته اي بمالية رقبته ولا بكسبه لانهما حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل
دين ثبت باقرار المحجور وكذبه المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في
حق العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق كرجل اقر بحرية عبد في يد رجل وانكر
ذو اليد لم يظهر حكمه ما لم يملكه المقر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان
تبعت حكمه بعذر كونه حجة ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذي اليد واحترز بقوله المحجور

عن المأذون لو فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى ومثال ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه
فيدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد
وهي العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى ونفاذ الشبهة معدوم في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوته في حقه قوله وكذا الحل اي وكما تنصف الرق بالرق انتقص الحل الذي ينبني عليه
ملك النكاح ويصير المرء اهلا للنكاح فيتنصف ذلك الحل الحاصل له بالزيادة فضيلة على الرق كما اتسع
بفضيلة النبوة في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيتزوج الحر اربعا وينقص بسبب الرق الى النصف حتى
لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق
لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا تخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه
سواء كملك الطلاق ويلحقه الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان
متعددا كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف
الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلابد من ان يؤثر
في نقصان النعم والكرامة فلذلك اثر الرق في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد
اكثر من ثنتين وكذلك اي وكما تنصف حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يتنصف بالرق
النصف ايضا لان الحل الذي ينبني عليه عقد النكاح نعمة في جانب النساء كما هو نعمة في جانب
الرجال لانه سبب السكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج
الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة والرجل وهي تختص بها فكان
الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى الا ترى انه يثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة من الكفؤ
على نظرته فكما يتنصف ذلك الحل برق الرجل يتنصف برق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف
في جانبها بتنقيص العدد لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال
ثم نقول الاحوال ثلاث حالة التقدم على نكاح الحرة وحالة التأخر عنه وحالة المقارنة ولكن الحالة
الواحدة لا تحتمل التجزي فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة في حالة التقدم على الحرة
محرمة في حالتي المقارنة والتأخر ونقول في الخصم ليس الاحالتان حالة الانضمام الى الحرة
وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة الانضمام الى الحرة والعدة
تتنصف لا تتعانقه في حق النساء لا يفهام معظم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها فكانت
عدة الامة حيضتين والطلاق يتنصف لما تبين فكان طلاقها اثنتين فكان ينبغي ان يكون
عدتها حيضة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا لكن الواحد لا يقبل التنصيف فيتكامل ولا
يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله لكن عدد الطلاق
استدراك من قوله ويتنصف بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امرأتين يعني اثر رق الرجال
في عدد الانكحة فكان ينبغي ان يؤثر في عدد الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله لان ملك الطلاق
مختص بالرجال كملك النكاح او هو مبني على ملك النكاح لكنه لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا
وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى لو كانت المرأة حرة تملك الزوج عليها
ثلاث تطليقات وان كان عبدا وان كانت المرأة امة لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين

ولهذا كان حرا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله عدده
معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق الرجل وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم
وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول ينتقص برق ايهما كان احتج الشافعي بقوله عليه السلام
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء وبان الرجل هو المالك للطلاق كما انه هو المالك للنكاح
فوجب ان يعتبر حاله فيه دون حالها لان المرأة مملوكة في النكاح والطلاق ونقصان حال
المملوكة بالرق توجب زيادة في المملوكية لا نقصانا فيها الا ترى ان رق المرأة فتح عليها
بابا من المملوكية كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت لا تملك ولا توطأ الا بملك النكاح
لا غير وبعد الاسترقاق تملك وتوطأ بملك اليمين والنكاح جميعا واذا كان كذلك يستحيل
ان يسد عليها ما كان مفتوحا قبله بخلاف رق الرجل فانه يسد عليه بابا من الملك كان مفتوحا
عليه قبله فانه قبل الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع
بملك اليمين فلما ظهر لرقه اثر في تنقيص مالكية النكاح ولم يظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكية
يعتبر رقه في تنصيف عدد الطلاق ومالكيته دون رقها ولنا ان حل التصرف مع كمال
حال المتصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينتقص بانتقاصه فان من ملك عبدا
واحدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات و
ههنا محل التصرف حل المحلية فان الطلاق لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا
للنكاح شرعا حتى كان حلها ازيد كان محلية الطلاق في حقها ازيد وعلى العكس فالعكس
وهو معنى قوله وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل الامة على النصف من حل الحرة
كما ان حل العبد على النصف من حل الحر واذا كان حلها على النصف فاتت بتنصيف ما يفوت
به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فتكمل فصار ما يفوت حلها
الا به طلاقين ولان المرأة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة
انتقص منه في حق الحرة والطلاق من حقوق النكاح شرعا [illegible] فينتقص بنقصان النكاح
كما ينتقص سائر حقوقه من العدة والقسم ومدة الايلاء هذا الكلام في الحر اذا تزوج امة
فاما العبد اذا تزوج حرة فنقول الرق اثر في حله فرده من الاربع الى اثنتين فوجب
ان يبقى في هذا النصف كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى
الشطر على ما كان قبله يوضحه ان الحر يملك ثنتي عشرة تطليقة يوقعها على اربع نسوة فينبغي
ان يملك العبد ست تطليقات يوقعها على امرأتين ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الطلاق
ينتصف مرة اخرى في حق العبد لبقي الربع وتأثير الرق في التنصيف لا في التربيع وما روى
من الحديث معارض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وقال ابن عباس [illegible]
الطلاق الى الرجال قوله ورق الامة يفتح عليها بابا من المملوكية فلا يسد بابا كان مفتوحا
[illegible] انما يستقيم اذا لم يكن بين المنفتح بالرق والذي كان منفتحا قبله تناف بل التنافي
ثابت بين المنفتح بملك اليمين وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت يبطل
الآخر فانه لو اشترى امرأته فسد النكاح ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة [illegible] احتمل
كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك اليمين [illegible] فلا يكون الزيادة نعمة

فلا تكون زيادة على النعم

والاستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج فيتنصف بالرق وقوله في الكتاب عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية توسع وتسمية للشيء باسم المجاور لان الطلاق انما يتعدد اذا
اتسعت المملوكية فكانت المملوكية متسعة محل تعدد الطلاق وقوله وعدد الانكحة اي ملك
عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية لان النكاح اثبات الملك فكان تعدده اتساع المالكية
بخلاف الطلاق وذكر في الفوائد ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة
عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقا للمقابلة قوله
ولذلك اي ولان الرق منافي كما الى اخره اجمعت الامة ان تنتصف الحدود في حق الاماء والعبيد
لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق
شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في حقه الا ترى ان
النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جنايته بالزنا اغلظ
حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي عليه السلام بشرف فهن امهات المؤمنين كان شرع
العقوبة على تغليظ الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى يا نساء النبي
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقد اثر الرق في تنصيف النعم
في حق العبيد والاماء كما بينا فاثر في تنصيف العقوبة ايضا قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب اي الحد يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيه كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه
سواء وتنصف القسم كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة فيتنصف بالرق كسائر
النعم وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم قوله ولذلك اي ولما ذكرنا
من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة
الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او كثرت ولكن لا تزاد على دية الحر حتى لو كانت قيمته عشرين الف
درهم مثلا لا يزاد الواجب على عشرة الاف درهم وينقص من عشرة الاف عشرة دراهم وعند الشافعي
رحمه الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الآخر وروى ابن
سماعة عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد تتحمله العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام القيمة
في مال الجاني واجمعوا على ان في الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى انه يجب ضمان النفس
والمال [illegible] كذا في الاشارات وعلى ان النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف
في الترجيح فرجحنا معنى النفسية والخصم معنى المالية [illegible] لان القيمة اذا انتقصت عن
الدية تجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى ولا يملك العبد ملك مال وانه يجب من جنس النقود
[illegible] الذي يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط وانه يختلف باختلاف
اوصاف المتلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء فثبت ان الواجب
بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول ان النفسية
من العبد مقصودة [illegible] في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى
فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان المالية
لو زالت بالعتق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالموت لم تبق المالية وكذا الفعل يسمى قتلا
لوروده على النفسية فان الاموال لا تقصد بالقتل عادة وانما يقصد به النفوس [illegible] والانعام

بقيه

وفوات المالية تبع فعرفنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم اجابه الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطره بالمحل وخطره باعتبار صفة المالكية لانه كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فان الحرية تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال كما بيّنا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية وذلك لان بني آدم خلقوا ازواجا ذكورا واناثا وعلق مصالح معاشهم وبقائهم الى يوم القيمة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال في الازدواج فانتقصت ديتهن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فعرفنا ان نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم تنتقص بالسفه ولا بالوجاهة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني قوله لكن نقصان الانوثة الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد الحق الرق بالانوثة في ايجاب تنقيص المالكية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره فان نقصان الانوثة اي النقصان الحاصل بها في احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح اصلا بل هي مملوكة فيه فلهذا زال احدى المالكيتين عادت ديتها الى النصف وهذا اي الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما اي احدى ضربي المالكية لا بالعدم فان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك رقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصله واصل الاستحقاق اليد على المال فان المأذون يستحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين بكسبه الذي هو الآن يد المكاتب لازمة وتثبت يده لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع سواء كان العبد مأذونا او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في الدية لا بالتنصيف وما ذكرنا في الجواب على ما قيل يجب على هذا التخريج ان ينتقص ديته عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا وبينا ايضا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلذلك لا يمكن التنقيص باعتبار الربع بل ينتقص بما له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا واقل ما يستحق قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام ويتأيد ما ذكرنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينتقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من الرسول عليه السلام فان قيل لا نسلم ان مالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا التنصيف في عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الكرامة فان مالكيته فيما يملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا

الحل

نقصان واما الجواب على سند الالم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا تجب على القاتل وتتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صير مقدرا بها لا التي انتقصت بها مالكيته كما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته فلا ننقصها بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل الدم لا بدل المالية واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار بها الا بالايجاب اذا ادت قيمته المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر له خطر وهو عشرة على ما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص يجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا نقضي دين العبد منه ثم لكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قال الامام ابو الفضل الكرماني الواجب في قتل العبد ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال واستحقاق اليد على الاصل مذهبنا فان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثباتا اليد للعبد في كسبه مثل الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع عند الشافعي رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو متصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتنى عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل الاذن يختص بذلك النوع وان الحجر في نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق وهو لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل انه يقبل التوقيت احتج الشافعي بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح ولو تزوج امة من مكاسبه لا يصح لعدم ملكه في الكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للسبب وهو التصرف لان التصرف شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا تستفاد الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل يوضحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له واذا باع ما اشتراه فقد باع ملك المولى فكان التمليك واقعا للمولى والاصح ان يقول من حيث الحكم التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لا انا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف فاذا اطلق اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا محالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من

حيث انه كلام لاينفع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذا المولى بالاذن انما فك
فيما يوجد من العبد من التصرف فكان تصرفه وافقا للمولى فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت
له عموم التصرف الا بالتنصيص كالوكيل وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقط الى اخره يعني ان التصرف
كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل
واهلية التكلم للعبد غير ساقط بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختلف بالرق ولهذا صح
توكله وقبلت روايته في الدين واخباره في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها
وقبلت شهادته بهلال رمضان وكذلك ذمته كما ان اهليته غير ساقط بالرق الذمة مملوكة للعبد لا
للمولى لان الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا فبهذا
الوصف لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص
وكذا بالدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد
وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه
بالدين صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به في الحال وان كان
العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الدين من كرامات البشر وبالرق
لم يخرج من ان يكون من البشر فان قيل لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه
لو اقر على العبد بدين يصح اقراره ولو لم يكن مملوكا له لما صح اقراره بالدين عليه كما لم يصح
على الاجنبي قلنا صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار مملوكية ذمته له بدليل
انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي
ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه
يصح وان لم يكن ذمته مملوكة له لان موجب اقراره استحقاق التركة من بعده كذلك هاهنا
موجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا الدين
بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ به بعد العتق لانا نقول انما يؤاخذ
به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن
ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه
فيلزمه الضمان كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه
دين لانه صرف اليه مالية رقبته مشغولة بالدين كذلك هاهنا ذكره الشيخ في مختصر اخره فصار واذا
صار اي كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها كان اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن
اهلا له لتوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كما ان اعلاها ملك الرقبة
مع ملك اليد وهذا الكلام جواب عما قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف وهو اي ملك اليد
وتذكير الضمير لتذكير الخبر الحكم الاصلي للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تندفع
باليد لان تمكنه من الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف وملك العين
شرع للتوصل اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز اي المطلق
للتصرف للمالك والحاجز للغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله

ضرب قدرة شرعت للضرورة اي لضرورة التوصل الى المقصود وتسميته قدرة توسع لانه
الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا الا انه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة
على الانتفاع فلذلك سماه قدرة وكذلك اي وكما ان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة وملك اليد
بنفسه غير مال ايضا فجاز ان يثبت للعبد لان الرق لا ينافي مالكية غير المال والدليل على انه
ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما يثبت في النكاح
والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته كما لا يثبت في البيع
لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بمقابلة المال لما عرف ولا يلزم عليه ان الحيوان يثبت دينا
في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم المال لانا لا نسلم ان
المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالاتلاف بقتل المرأة وبالشهادة الكاذبة على
الطلاق ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكمي يظهر اثره في بعض المسائل لا في المنع
من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة على انا نلزم الخصم على اصله وعنده
المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا كان كذلك اي واذا كان الامر كما بينا من
بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة له وكونه اهلا لملك اليد الذي هو الحكم الاصلي
للتصرف كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود منه وهو ملك
اليد والمولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له فالحاصل
ان للتصرف حكمين احدهما مقصود اصلي وهو ملك اليد والاخر امر زائد شرع وسيلة الى
الاول وهو ملك الرقبة والعبد ان لم يبق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك
اليد فكان في التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له فكان تصرفه كتصرف رب المال
شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد واعلم ان للمشايخ في ثبوت الملك
طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى والعبد مع هذا
عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب
فان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا
والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه
نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن
بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث
مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بالتصرف والعبد والى هذا
الطريق اشار الشيخ رحمه الله بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ولا يقال لو كان العبد
متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا
اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم
افتكه ينفذ العقد لسقوط حق المرتهن ولما لم ينعقد بهما علم انه نائب عن المولى في التصرف
لانا نقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا
للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان

التصرف مع وقوع الحجر لا ينفذ لحينا اذ هي بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك
واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذها عند زوال المانع
من غير تغيير فثبت بما ذكرنا انه العبد المأذون يتصرف لنفسه وان حكمه الاصلي يثبت
له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين
اذا وجب في الذمة متعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه
فكان الاذن فك الحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجر بهذين السببين
بمنزلة الفك العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح
بالنهي عن سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف في غير ملكه فكذا ههنا وقوله ولذلك اي ولان
الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن يعتبر لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي
حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن
اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حيث ثبت الملك
له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه
كان العبد المأذون في حق بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك
عزله بدون فسخ [illegible] نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في
حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون اي اكثرها متعلق ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك
في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل في امثلة القسم
الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع بعضها كان في يده من تجارته او اشترى
شيئا فحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله
من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير
تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل حتى
اذا باشر المولى بنفسه لا باستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة
بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما
لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثته
كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه
ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة
وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل منه
رقبته وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى
ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهنا مثله ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون
فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة ثم حجر المولى الاول
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برأيك لا ينعزل بعزل الاول ولو
مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا منعزلين [illegible] ويشترط العلم للمأذون بالحجر
لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون عن ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض

شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل
ولو اذن ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب
صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل
في حال بقاء الاذن له وقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه
بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع على نوعين مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض
للدم ولا توجب الضمان ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض
ثم ان كان عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع بالتوبة والعصمة بالكفارة ان
انه كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة
كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا
يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في
تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار
الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة كما يوجد للحر في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى
فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله ولولا ذلك لكون
العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي لا يقتل الحر
بالعبد لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات
موصوفة بانواع الكرامات التي اختص بها وصار اشرف بها من سائر الحيوانات وقد تمكن
في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية لمجاورة المالية فكان العبد
بمقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص
الا ترى على انتقاص النفسية انتقاص البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون
الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل لان ذلك بالنص
على خلاف القياس ولنا ما ذكرنا من ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لما انه
الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا
ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص
مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص
ويثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء
لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل
صفات زائدة ابتنت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة
ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص
واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله
فاما في حق القصاص فلا بد ليجريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت
التفاوت بينهما في البدل يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه

لعبده في التجارة ثم حجر

التعرض جم

ثبت جم

المساواة

وكملت جم

ولو بقي على الحر والعبد في المعنى الموجب للقصاص لتبع العتق على الاستيفاء اذا كان قبل
الاستيفاء بمنزلة الهالك حالة الوجوب قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد لا شبهة في ان الرق
لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق
كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى و
ملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع
بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن البعض نظرا
للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع ولاجل ذلك اي ولان الرق اوجب
نقصانا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر
ولم يقاتل لا يكون له شيء لان مولاه الزمه مؤنته للخدمة لا للقتال وكان كالتاجر وان قاتل بغير
اذن مولاه او باذنه يرضخ له وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عليه السلام اسهم
يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه عليه السلام
كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج في
القتال فلا يسوى بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل ليقع التحريض
فان قيل اليس للامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يسوى في استحقاق
السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يسوى بينهما في
استحقاق السهم قلنا لان الاستحقاق بعد التنفيل اما ان يكون بالقتل او بالايجاب من الامام
ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انقص حالا
في اهلية الكرامة من الحر الا ترى ان في استحقاق التنفيل يسوى بين الفارس والراجل ولا يدل
ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ
لما روي عن عمير مولى آبي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فثبت بما ذكرنا ان ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذي
يستوجب الرضخ فاما المأذون له فيستوجب السهم الكامل لا اصل له فيجب بالاذن وهم قوله
وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الرق والحل والولاية فثبت الذمة والحل شرع
في بيان الولاية يعني لا يثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج
وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم تتعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره
ولذلك اي ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال اي امانه
عند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين
عن ابي يوسف رحمهم الله صح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين بما يملكه والامان نصرة الدين
بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول مملوكة
له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد فيها مثل الحر بخلاف القتال بالنفس فانه
تصرف بما لا يملكه لان فيه ابطال حق المولى عن منافعه وتعريض ماليته للهلاك فلا يملكه العبد

ولانه

يلتزم

ولانه بالامان يلتزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى غيره فصار كشهادته
على هلال رمضان ولانه يملك عقد الذمة فيملك الامان لانه اقوى من عقد الذمة واحتج ابو حنيفة
وابو يوسف بان الامان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة
وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لا حق له في حق اموال الناس ولا في انفسهم
اغتناما واسترقاقا حتى لو قاتل لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتال ايضا لانه ممنوع
عن حق المولى شرعا واذا ثبت انه لا حق له تبين ان امانه تصرف على الغير ابتداء بطريق الولاية
ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال في حقه لا يثبت الا بالحرية
فلذلك لا يصح امانه وبانه غير مالك للجهاد اصلا يعني ان الامان من توابع القتال والعبد لا يملك
الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس هو من اهل الملك فلا يملك الامان كالذمي
والصبي والمجنون بيانه ان الامان وان كان ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه
قد يتفق في حالة يكون بالمسلمين ضعف فيكون المصلحة في الامان ليستعد والجهاد بعده
والاستعداد للجهاد من جملته وتوابعه ولان المقصود دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالامان
يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد واذا ثبت انه تبع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما
هو من توابعه لان عدم الاصل بطريق علة كانت يدل على عدم التبع لان وجود التبع بوجود الاصل
لا بعلة الاصل ولا معنى لما قالوا انه بالامان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون كذلك
اذا كان متمكنا من الجهاد فاذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما على غيره ابتداء لا ملتزما وليس للعبد نفع
الولاية ما تم عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام
اجابتهم اليه فيصح من العبد كقبول الهبة والصدقة اما الامان فتردد بين المنفعة والضرر
ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اذا طلبوا ذلك وفي هذا ابطال حق المسلمين في الاغتنام و
الاسترقاق فلا يملكه الا ترى ان التصرف الذي يتوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع
والشرى لا يملكه العبد بنفسه فما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه ويلزم على ما ذكرنا
صحة امان العبد المأذون له في القتال بالاجماع فاجاب وقال واذا كان العبد مأذونا له
بالجهاد لم يصر بالاذن اهلا للولاية لبقاء المنافي وهو الرق فينبغي ان لا يصح امانه بعد الاذن
كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية لكنه انما يصح لان الامان بسبب الاذن
في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة حيث
انه استحق رضخا فيها فاذا آمن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى
الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان
حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم الى
غيره فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح
امانه لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه
في القياس لا شيء له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله
كحال الحربي المستأمن اذا قاتل باذن الامام يستحق الرضخ واذا لم يأذن وفي الاستحسان يرضخ
له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة فيكون فيه كالمأذون فثم جهة المولى

أي استحقاق السلب

ولانه لانه انما يحجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال
وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصيبت الغنيمة زال الضرر فثبت الاذن منه
دلالة وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم من العمل واذا تقرر هذا
تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين آمن الحربي اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان
لان الشركة انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الامان
وحين آمن لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان
حقهم حين آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري عنه
بان الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من يملك
القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال
في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان
وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح ربحا كثيرا كان تصرفه نافذا والربح سالما
لمولاه لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار
مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم فلا يصح التبرع
منه فان قيل كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال
بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد والدليل عليه ما ذكر في السير الكبير ان
العبد المقاتل اذا اعتق بعدما اصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم الذمي بعدما اصابوا
الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام الذمي لا يتبدل المستحق فيمكن ان يجعل الاسلام كالموجود عند
ابتداء السبب وبعد العتق يتبدل المستحق لان الرضخ يكون لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون
السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن ان يجعل العتق كالموجود
عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فثبت انه لا شركة للعبد اصلا في
الغنيمة فينبغي ان لا يصح امانه وان كان ماذونا في الجهاد لانه يعتبر الزاما على الغير ابتداء
قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه
في سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق
اصلا والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء
لمولاه اعتبارا بحرمن له السهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعدما جاوز الدرب لا يبطل
سهم الفارس قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة
صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص
عليه لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف
حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا نفسه قصدا فيصح
كما يصح من الحر والتهمة منتفية لعدم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما
يبتني الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه تلاقي ماذونا كان
او محجورا حق الغير وهو ماليته قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة
ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه

بضمان

ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال
يلاقي حق غيره ان كان ماذونا لانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك واما في حق القطع فيلاقي
نفسه والعبد في حكم الآدمي لم يتناوله الا ترى انه لو اقر بان نفسه كان لفلان كان اقراره باطلا فكذا
اقراره بما يوجب نفسه او جزءا منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمي
مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما
يرجع الى استحقاق الحد كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملكه المولى على عبده
فالعبد فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق يوضحه انه لا تهمة في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء
العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة وبالعاقبة صح من الماذون يعني
اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح واما في حق القطع
صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما قررنا وهو ظاهر وفي المحجور اختلاف معلوم اذا اقر العبد المحجور
بسرقة مال قائم في يده بعينه فعند ابي حنيفة يصح اقراره في الحد والمال فيقطع يده ويرد المال
على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهو قول
زفر ايضا وعند ابي يوسف يصح بالحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وذلك اي
الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى فقال المال مالي فاما اذا صدقه المولى فانه يقطع ويرد
المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول محمد ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه لمولاه وما في
يده كان في يد المولى الا ترى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره
في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال
آخر لانه لم يقر بسرقته فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابغي المال
دون القطع يسمع خصومته وعلى العكس لا تسمع فان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت
القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما ينبني عليه ايضا وجه
قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون
المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين ينفصل عن الآخر الا ترى
انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع
دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلكة وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره
في حق القطع لما بينا انه مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي
بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا
لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك مولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان
من ضروراته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت
نسب الآخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله وعلى هذا
الاصل وهو ان الرق ينافي مالكية المال وان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى
ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بانفسها قلنا في جنايات العبد خطأ انه
رقبته تصير جزاء اي يصير العبد الجاني عليه جزاء لجنايته والوجوب على المولى دون العبد فقال

للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش فيخير المولى بين الدفع
والفداء بالجناية كما وجب او الفداء بالارش وقال الشافعي رحمه الله جنايته على الآدمي كحكم
جنايته على البهيمة واتلاف المال فيقال للمولى اما ان تفديه او يباع عليك العبد فيكون الوجوب
على العبد في الاصل كذا في الاسرار والخلاف يظهر في اتباعه بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش
بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به قوله الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني واوجب الشرع
على العاقلة تحمله عنه بطريق المواساة لعذر الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالتناصر وقد
انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقي الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع
فخبر متروك على موضع [illegible] ان في شرع الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهي مما يرده العقل [illegible]
ونحن نقول الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدءا
لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الآدمي مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة
لا يصح الكفالة بالدية كما لا تصح الكفالة ببدل الكتابة كما انها لم تجب بعد ولا تجب الزكوة فيها
الا بحول بعد القبض كما بيناه ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب لانه ليس باهل للصلة
ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يمكن ان يهب شيئا واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة
ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش
حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل في الدم ان يتضمن بتعبد
التملك ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا بيع فيه صار في المال ذاهبا
فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة فصار الى الدفع لان
فيه ذهابه بالجناية وهو ضمان مال الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان
ذلك لا تظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر ذلك ههنا فيصير الرقبة جابرة فيه وبهذا لا
يوجب النفقة قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ما ليس بمال والضمير راجع الى ما وكانه احترز
به عن وجوب المهر في ذمة العبد فانه يجب عوضا لا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع
الا انه يجب عوضا عما حصل له من الملك والمنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان
ههنا يجب بما ليس بمال من غير ان يدخل في ملكه شيء فكان صلة قوله الا ان يختار المولى الفداء
متصل بقوله يصير رقبته جزاء في جميع الاحوال الا حال ما شاء المولى الفداء فيصير الواجب
عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطا عندنا والنقل الى الدفع بعارض
الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة
اي نقل الجناية على المولى او يصير التزام الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على
المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا
اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده
عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لاحد عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوا بان يتبعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد ووجه قولهما
ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش

حكم حر

القياس لم م

بقلة الجناية وكثرتها

يعني تصير رقبته جزاء

لهم م

باختيار الفداء فاذا اعطاهم الارش كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل يقوم مقامه وفاء لحقهم
فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون
ذلك باطلا في حق المولى وهذا لان الخيار للمولى بطريق النظر من الشرع له انما يثبت على وجه
لا يتضرر به صاحب الحق فاذا ادى الى الضرر كان باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة
المحال عليه ثابت بشرط ان يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كما كان ولان الاصل ان
يكون الجاني هو المعروف بالجناية كما في العمد وانما صير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا
لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء انقلابا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة
كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات
وابو حنيفة رحمه الله يقول ان في جناية العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء والخيار بين الشيئين
اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كما في الكفارة اذا اختار احد الانواع الثلثة فههنا باختيار
الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ عن الجناية فلا يكون
لاولياء الجناية عليه سبيل ولان الموجب الاصلي في القتل الخطا هو الارش فانه هو الثابت
بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان
يصدقوا وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فاذا ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية على
اختلافهم في التفليس فعندهما لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطاله وعنده لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة
المفلس كان تاويا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره وهذا
اي الرق يجمع احكاما التي بيناها اصلا لا يحصى فروعه قوله واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن
خارجة عن المجرى الطبيعي وعبارة بعضهم هو هيئة للجسم يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور
في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل
وآفة الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها في الخارج
والنقصان ان يضعف البصر مثلا والبطلان العمى قوله لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه
على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم او من حقوق العباد كالقصاص
ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل والتمكن من استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وانعقد تصرفاته وجميع ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن
المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض العبادات كاملة كما تجب على الصحيح
وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة
ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وكان ليس فيه شوب القدرة بوجه كان المرض
من اسباب العجز اي موجبا له بزوال القوى وانتقاصها ولما كان الموت علة لخلافة الورثة
والغرماء في المال لانه بالموت تبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب
بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان
المرض [illegible] نظرا الى المآل من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت

في التحقيق لم م

بقدر دينه ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند
الى اول السبب كمن جرح رجلا خطاء ثم كفر قبل السراية ثم سرى صح التكفير لان وجوب التكفير حكم
متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل ويظهر في الآخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك ههنا
ثم خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى السبب وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب
العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اى الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع
الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر
ما يتعلق به صيانة للحق اى لحق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقهم بهذا
القدر وجميع المال ان كان الدين مستغرقا في حق الغريم حتى لا يوثر المرض اى في حق الحجر فيما لا يتعلق
به حق غيره مثل ما زاد على الدين وللوارث مثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع
ان لم يكن عليه دين وهو مثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل
ونحوها قوله وانما يثبت به اى بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر
مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت
صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى
وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب لالم لمن له جراحات متفرقة سرت الى الموت
فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذى
اضناه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى
اصل المرض والتصرف قد يحتمل فسخ فيصير تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت
انه يتصف بانه لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع
من المريض الى آخره كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم المدبر قبل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال
وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث ينفذ في الحال لعدم تعلق حق احد به قوله وكان القياس ان لا
يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغريم بالمال وذلك يوجب الحجر ولان الايصاء
تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد والصبي لكن الشرع جوز ذلك اى
الايصاء نظرا له بقدر الثلث لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم
زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولقوله عليه السلام في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه حين
قال أفأوصي بمالي كله الى ان قال فبثلثه والثلث كثير لانك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس استخلاصا اى استخلاصا واستيفاء له على الورثة بالقليل وهو الثلث
ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير ان الحجر والتهمة اى ايثار الاجنبي على الوارث باعتبار
ضعفه كالثابت به حقيقة في الاصل حتى يسمى ان تنقضي الوصية من الثلث وان لا يبلغها الى
الثلث لا غير وقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استخلاصا تعليل للاكتفاء على الثلث
ان جاز ذلك لو قيل ولكن الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح
ولكنه ان يكون استخلاصا بدلا عن نظرا فيستقيم نظرا او يكون عطفا بغير واو على مذهب

من حين قوله ولهذا تولى الشرع الايصاء للورثة كان الايصاء للورثة مفوضا الى المريض في
ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف وقد كان يجوز في ذلك بميل الى البعض ومضارة الى البعض فنسخ ذلك بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم الآية وقد بين النبي عليه السلام بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث فالناسخ هو الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولهذا تولى الشرع الايصاء للورثة بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم وابطل ايصاءه اى نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن حسن
التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد لجهله بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا
وبقصده او بقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ
تحويلا كنسخ القبلة الى الكعبة بطل ذلك اى ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب
سؤال وهو ان يقال لما اجاز له الشرع الايصاء بالثلث واستقر للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه
بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض
ورثته في حال الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل
وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان الشرع لما حجر عن ايصال النفع الى ورثته من ماله
في هذه الحال بطريق صورة ايصال النفع ومعناه حقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث
شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن و
عندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية
فكان الوارث والاجنبي فيه سواء يوضحه انه كما كان ممنوعا عن الوصية للوارث كان ممنوعا عن
الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في جميع ماله صحيح ولا يكون
ذلك وصية بشيء فكذلك مع الوارث وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان
ماله بعوض وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار
بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو
اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة
وكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين ولهذا
تمكن بعضهم من تملك العين وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين
وانما يمنع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وبيعه بمثل القيمة من الاجنبي ابطال حق
الورثة عن شيء من ماله وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار له
بالعين وان لم يكن ايصاء له معنى لاسترداد العوض منه بمقتضى عقد المعاوضة فلذلك لا يصح
ومثال الايصاء معنى الاقارير فان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال
الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبت عن التبرع بما زاد على الثلث للاجنبي
وعن التبرع مع الوارث اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى الحوائج فكان اقراره له في
الصحة والمرض سواء الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع انه اضراره بالوارث المعروف

وكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في
هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان
كان اقراره صحيحا فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب
من وجه حتى ان من اقر لانسان بجارية لا يستحق اولادها واذا كان كالايجاب من وجه فهو ايجاب
مال لا يقابله مال والمريض ممنوع عن مثله مع الوارث اصلا فرجحنا هذا الجانب في حق الوارث
ورجحنا جانب الاقرار في حق الاجنبي وصححناه في جميع المال ومنعنا خلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق
محلا تعلق به حق الورثة مع ان الغير من الحوائج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة وكذا لم يصح
اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا
ايضا لو جاز ابطله الدين من حيث المعنى فانما يسلم له بغير عوض وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي للمريض
عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه الذي له عليه دين يبطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث
عن الدين او عن الكفالة **قوله** وان لزم في الصحة ذكر لما روي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء
دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لو عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته
عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر
باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار
بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان له عليه
ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي
لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن
استيفاء ديونهم منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالدين
والعين جميعا لان الورثة خلافة والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء
في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا مشغولا بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط
ومثال الكفيل ظاهر ولعله لم يذكر الشيخ واما مثال الشهيد فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة
بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف
الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها وان كانت لا تتقوم عند المقابلة
بالجنس فتتقوم في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا
كما تتقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه او من
غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه اصلا كذا ههنا الا ترى انه لو باع الجيد
بالرديء من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا اعتبر خروجه من جميع المال **قوله**
وحجر المريض عن الصلة نحو الهبة والصدقة والمحاباة وغيرها الا من الثلث لما قلنا ان تعلق حق الغير
بماله الموجب للحجر ومن الخلاص الثلث بطريق النظر وكذلك لكونه محجورا عن الصلة فيما وراء
الثلث والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه في مرضه يعتبر من الثلث
سواء وجبت حالة الابتداء كالزكاة وصدقة الفطر او صار مالا بسبب العجز كالفدية في
الصلاة والصوم والانفاق في الحج وان لم يؤد بنفسه لا يكون دينا في التركة بعد الموت مقدما على
الميراث ثم ان اوصى به ينفذ من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان

كان

كان مؤاخذا به في الآخرة وعند الشافعي ان اداه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤده
يصير دينا في جميع التركة مقدما على الميراث والعصبة كديون العباد اوصى به او لم يوص
فتبين به ان قوله عندنا متعلق بالمستثنى واشارة الى الخلاف فيهما احتج الشافعي بحديث
الخثعمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارأيت لو كان على ابيك
دين اكنت تقضيه الحديث ثم دين العباد يقضى من جميع التركة مقدما على الميراث فكذا دين الله
تعالى ولانه حق كان مطالبا به في حياته وتجري النيابة في ايفائه فيستوفى من تركته بعد
وفاته كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال
والوارث قائم مقام المورث في اداء ما تجري النيابة في ادائه الا ترى ان بعد الايصاء يقوم
مقامه في الاداء فكذلك قبله ولنا ان المال خرج من ملكه الذي كان في ملكه وصار ملكا
للوارث ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به فلا يصير دينا في التركة وهذا لان حق الله تعالى
متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد ثم الواجب في حقوق الله تعالى فعل الايتاء
لا نفس المال وفعله لا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن ان يجعل الوارث نائبا
في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل من يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث
تثبت جبرا بدون اختيار من المورث فعلها لا يتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز
الا من الوجه الذي وجب فاذا لم يكن الجابر من ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصي فيكون
نظير وصيته بسائر تبرعاته فينفذ من الثلث **قوله** ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة
الى الجواب عما قيل حق المرتهن قد تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال
في المرض بل هو اقوى لانه مانع عن التصرف في الرهن والاستيلاد به للراهن وحق الوارث
والغريم لا يمنع وذلك ثم حق المرتهن لا يمنع نفاذ اعتاق الراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا
يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك فقيل انما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة
ومعنى في حق انفسهم اما معنى فظاهر واما صورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة
وبالاكثر كما لا يملك ان يحابيه ولا يملك الوارث ان يأخذ بنصيبه عينا من التركة ايضا بدون
رضا الباقي ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى جاز بيعه من الاجنبي بمثل القيمة ويشكل في
هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء متعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص في
المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان
يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر وذكر في الذخيرة ايضا ان المحجور
عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كما لو باع من اجنبي آخر بمثل
القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان في المقاصة ايثارا للبعض بالقضاء
وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم
بمثل القيمة يجوز فتبين بهذا ان حق الغرماء متعلق بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما
في حق الاجانب فكان الصحيح انفسهم وغيرهم راجعا الى الورثة دون الغرماء وكان
لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب جميعا اي حق الكل متعلق بالمال فحق الورثة
متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء

لا صوم

وحق الغرماء متعلق بذمته لا صوم وحق انفسهم وفي غيرهم فاذا كان كذلك صار اعتاق المريض
واقعا على محل مشغول بعينه بحق الغير اي بحق ملك الوارث صوم ومعنى او معنى بلا صوم فلم ينفذ
الى آخر ما ذكر في الكتاب وهذا اي المرض مع احكامه اصل كبير الفروع قوله واما الحيض و
النفاس فكذا اي الحيض في الشرع عبارة عن دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز
بقوله رحم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق
لا دم رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها
من الثلث وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس
الدم الخارج من قبل المراة عقيب الولادة فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط للصلوة موافقا
للقياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان
وجبت بقدرة ممكنة لكن في شرعها في كل يوم من حيث انها وجبت خمس مرات في اليوم والليلة
ولم يجب خمسين مرة كما في الامم الماضية ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج
في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الايماء والاستلقاء على الظهر على ما عرف وفي فوت
الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج
في القضاء يعني انهما وضعا في الشرع على وجه يؤدي الى الحرج في القضاء اي قضاء الصلوات فان الحيض
لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كان الواجبة اخلاء حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في
العادة يكون اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو
مدفوع شرعا فلذلك اي بلزوم الحرج وضع اي اسقط القضاء عن الحائض والنفساء وقد جعلت
الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم ايضا نصا وهو ما روي ان النبي عليه السلم
قال الحائض تدع الصوم والصلوة أم حرورية انت كنا على عهد رسول الله عليه السلم
نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة بخلاف القياس لان الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق
فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص فيؤثر اشتراطها في المنع من الاداء ولم
يتعد الى القضاء اي الى اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا
لاداء الصوم بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء
كان الطهارة ليست بشرط وانها لو كانت الاداء مختارة فيجب القضاء ولم يكن في قضائه اي
قضاء الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستوعبا
لوقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه
كما اغمي عليه مادون يوم وليلة فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا
استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصوم والصلوة
فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر وكما
اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان

ووقوعها في اوان الصلوة من اللوازم فاثرت في اسقاط القضاء لدخول الواجبات حد التكرار
لا محالة ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت
الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم
يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا
يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا في فوائد هذا الكتاب قوله واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه
امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال
الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة
من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط فلهذا قال انه عجز كله اي ليس فيه
جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز في هذه العوارض
متحقق ولكنه ليس كاملا لبقاء نوع قدرة فيها للعبد بخلاف الموت لانه ينافي لا اهلية احكام
الدنيا مما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي
لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة وهو الاداء عن اختيار هذا الغرض بالنسبة الى
المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف الابتلاء ليظهر ما
علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب عليه وبين ان يتركه
باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولفوت الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة تبطل
اي تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل
هو المقصود في حق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة ويسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا
ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه وكذلك اي وبمنزلة الزكوة حكم سائر القرب
في السقوط وانما يبقى عليه الماثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في احكام الآخرة
قوله واما القسم الثاني وهو الذي شرع عليه لحاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقاء المال اي
ببقاء العين على تاويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال
والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت من كانت
العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا
بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة فان كان
دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى تضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد لان
الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه وهذا اي الموت لا يرجى زواله غالبا
وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم تحتمل
ذمة العبد بدون انضمام المالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى
قوله ولهذا اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق
كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا تحتمل بنفسها صار الدين كالساقط في
احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في احكام الآخرة وذلك لان الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطبا

محتملا امانة الله تعالى وبالموت خرج من اهلية الخطاب والتحمل لعدم صلاحه لهما فعرفنا انه خرج من
ان يبقى صالحا لوجوب الحقوق في احكام الدنيا وان بقيت في حق احكام الآخرة لكون الميت مخاطبا
بحقوق الآخرة كالجنين بحقوق الدنيا الا ترى انه لم يبق محلا لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت
وكما يشترط المحل للابتداء الالزام يشترط للبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل للابتداء والبقاء فيه سواء فثبت
ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله ويدل على سقوطه في احكام الدنيا ما اشار اليه في الكتاب ولان
ثبوت الدين اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة
وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال
او الوصي بالاداء منه ولا الكفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام اصل
الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد في محلين في وقت
واحد وقد عدمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة
دون دين الكتابة لان المكاتب يطالب بالدين وان كان لا يحبس فيه وههنا لا يصح الكفالة بدينها
الى ان يكون ما على الكفيل فههنا اولى ان لا يصح لانها تؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل
اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل صح هذا التكفل وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور
ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة
في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة
يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها
لعذر يخصه لم يعدم في حق الكفيل كمن كفل عن دين على مفلس حتى يؤاخذ به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل
لان العذر المؤخر وهو الافلاس مختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل
حيث لا يطالب الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل
فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة **قوله** وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كانت ذمته
في حقه تبقى انه لا يكب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت الى الذمة
مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى
اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد وان افتى رحمهم
الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت
لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة عليه ولا مسقطا لها الا ترى انه لو خلف كفيلا ثم كفل به انسان
بعد موته صح ولو كان موته مسقطا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان
به كفيل لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء
فانه لو حفر بئرا في الطريق فتلفت بها بهيمة او انسان يجب عليه ضمانه فلان يبقى عليه الدين الواجب
في حياته كان اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والايفاء موصوف
بالمطالبة حتى للمدعي ولهذا يطالب في الآخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال
ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يبقى حق الاستيفاء ويتوقف المطالبة اذ الاستيفاء هو المطلوب
منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة ايضا لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت

وعدم قدرته على الاداء كذبت لان من اسقطها آخر في البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا يا خرج للعجز
والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا قالوا و
على ما ذكرنا مؤيد بما روي انه عليه السلام أتي بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم
دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما
علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صح لان المانع كان هو الدين ومع لم يصح الكفالة
لم يتغير حكمه فبقي مانعا والجواب عنه انه لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان ذلك العدم
اي عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه
بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا للعجز بالمعنى فيه كالذي ليس له على احد دين لا يمكنه المطالبة بالدين
لعدم الدين لا للعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الدين الساقط في البحر فان العجز عن الاخذ
لمعنى فيها لا لانها عين يمكن فيه نفسها وبخلاف الكفالة عن المفلس لحي فان الذمة كاملة محتملة للدين
بنفسها فبقي الدين مستحق المطالبة كما كان اذ لا يتحقق مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة
لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة به وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على
سبيل التأجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث
انه لم يكن هناك مال ذكر محمد انه قد كان وعرفه رسول الله عليه السلام وليس فيه ايضا ان هذه كفالة
صحيحة مبتدأة على وجه يبتني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء
بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا
تصح للمجهول بالاتفاق وكان النبي عليه السلام كان لا يصلي حين ابتلي لوجه القضاء بالعدة
تسبب لوجه القضاء بناء على ظاهره الى آخر الوقت لرسول الله عليه السلام كما كان يتبين بالمال لان
الظاهر سوامكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار **قوله** ولهذا اي ولان سقوط الدين عن الميت
لتعذر الايجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها لا لتغير المنفيات ديونها صح ضمانا ماضحه مصدر
محذوف اي لزوما ماضيا فان السبب صح في حياته بان حفر بئرا في الطريق فتلف فيها مال او انسان
بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان
سبب الضمان لما كان تم في حال الحياة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة
للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الايجاب بامكان اسناده
الى حال كمال الذمة ولهذا اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالمؤكد حملته
صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه اذا ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء
الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض المحال لتحمل الدين كما في العبد
والمريض واذا كان كذلك يبقى الدين ببقائه فيصح الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل
لما انضمت الى ذمة الاصيل في تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فبقي
الدين في ذمته فيصح الكفالة وقيل معناه ولان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان
عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا امكن استيفاء
الدين من المال ومطالبة الوصي به لتحقق ضرورة تعلقه بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين
حال قيام الذمة والتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقي الدين بعد الموت لان سقوطه

لم يكن باعتبار براءة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر بقدرها فاذا وجد لها
محل بوجه تبقى والمال محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما بقي في حق الاستيفاء بقي في صحة
الكفالة واذا اختلف كفيلا تحول الدين الى ذمته بخلاف ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة
الى الذمة في المطالبة لا في اصل الدين ولكنا نعرف بحق لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند
الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب لم يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل
ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحول ليمكن ابقاء حكم الكفالة فوجب
القول به فلذلك يصح الكفالة فالطريق الاول يقتضي ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا
والطريق الثاني يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير في الطريقة البرغرية ولا يلزم
على ما ذكرنا ما اذا قتل العبد المديون عمدا فكفل بالدين الذي عليه انسان صحت وان لم يكن
القصاص مالا لانه يحتمل ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او بتمكن الشبهة فلم تنقطع
المطالبة في الدنيا بعضا ذلك الدين بجعل الدين باقيا حكما فيصح الكفالة وانما المتبرع اذا
ادى فانما صح لان الاداء تلاقى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته
لم يصر المديون مؤديا بل يبرأ كما لو ابرأه رب الدين عنه والدين باق في حق صاحب الدين
لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا لموته الآخر وحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل
فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الكسر قوله وان كان شرع
عليه بطريق الصلة اي وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة
المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت اي سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق
ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان
الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له قوله
واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان حوائج البشر الى
ما به يبقون بين المشروعات انما شرعت لحاجتهم لان العبودية لا ترفع للبشر فانما صفة تثبت
فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى وباحداثه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم و
العبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به
حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة
نقص يرتفع بالمطلوب ويتجبر به والعجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة واذا
كان كذلك بقي اي للميت ما كان مشروعا لحاجته ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي ولان بقاء التركة
على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب
تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحيوة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم
ان ينزعوا ثيابه لما بين حاجته اليها فكذا بعد الممات وانما يتقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن
حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستأجر والمرهون والمشتري
قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى
التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ولذلك اي ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم
تجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حال

في حيوته صحت وصاياه واقعة اي منفذة بان اوصى لغيره بشيء او تبرع في حال مرضه او اعتق عبدا
او دبر او ما اشبه ذلك ومفوضة الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او ببناء مسجد
او رباط من ثلث ماله ونحوها ولذلك اي ولبقاء ما ينقضي به حاجته بقي الكتابة بعد موت المولى بلا
خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات
ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل
الولاء ويتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو
منه عضوا من النار ويحتاج ايضا الى ابقاء بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص
من العذاب ايضا فلذلك يبقى الكتابة بعد موته ولذلك اي ولاحتياجه الى بقاء الكتابة
بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فتؤدى ما عليه من بدل كتابته ويحكم بحريته
في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته على مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال
زيد بن ثابت رضي الله عنه تنفسخ الكتابة لموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لان المعقود
عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع
عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا
وكما لو هلك المبيع قبل القبض ولانه لو بقي ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود
من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لان العتق من احداث قوة
المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولان العتق من شرطه الميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند
العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق
قبل وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد المولى امكن العتق ببقاء
الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام
السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة بموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق انما
يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم يوضح ما ذكرنا
ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم اغمي عليه او جن فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن
المجنون او المغمى عليه اهلا للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد
الشرط لا يقع الطلاق لانها لم تبق محلا للطلاق ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر
بعد موتي كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان لغوا فعرفنا ان الفرق ثابت بين موت المولى
وبين موت المكاتب ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم
فان كان المكاتب يملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف
ايضا على سبيل اللزوم وهو معنى قوله المكاتب مالك يدا بحكم عقد الكتابة فالمولى يملك بها مقابلته مال الكتابة
من حيث يطالبه بذلك ويجب عليه وان لم يملك اصل المال وتثبت للمكاتب بما يملكه حق ان يؤدي
الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته كما يثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال
فهذا يتم ملكه بالقبض في رقبة المال والمكاتب يتم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل واحد حق
قبل صاحبه بالعقد يلحق بالملكية الثابتة بهذا العقد وتبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته
الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة سقف المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد لحاجته

واحران

لحاجته الى ملك البدل وصير ورثته معتقا بواسطته واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد
وهي اي حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق
في حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي ويدخل بالعتق في احكام الاحياء والدليل
على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي
آتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته
الى ملك البدل وثبت الولاء اليه وصير ورثته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته
لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء قوله واما
المملوكية فتابعة في الباب جواب عما يقال لو قلتم ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء مملوكيته بعد الموت الا ان ابقاء المالكية لمعنى
الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل والهوان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير
معتقا بعد موته فتنفسخ الكتابة فقال بقاء المملوكية تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه وبيانه
انا قد احتجنا الى ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ومحلية التصرف له
الى وقت الاداء فبقي المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست هي مقصودة بالبقاء اذ المالكية
هي المقصودة اصلا لا الاجانب المولى لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن انزال العتق فيها
فيتحقق المالكية والشروط اتباع فيبقيناها اتباعا توضيحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا
من وجه لا من كل وجه لانه كان في حال الحيوة كذلك من ضرورة بقائه مالكا من وجه ان يبقى معه مملوكيته
من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لكان مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحيوة كذلك ولما ثبت ان
المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكيته التي استفادها بالعقد
واذا اتفقنا استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يقتصر من وقت الموت فلا بد من استناد
المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض
واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البرغرية ومن اصحابنا من حكم ببقاء المملوكية
قصدا فقال لما جاز ان يبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جاز ان يبقى مملوكية المكاتب
بعد موته ليصير حرا الا ان المملوكية التي هي تنبئ عن الضعف اليق بحال الميت من المالكية
التي هي ضرب شرف والدليل على جواز بقاء المملوكية بعد موته لحاجته ان كفن العبد بعد موته
على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكية ومنهم من يقول لا نحكم ببقاء المملوكية ولا
بجعله حرا بعد موته لكنا نسند حريته الى حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين
يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لا تبقى محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا يحل الاجل
بعد الموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب يوجب حريته
الا انه لا يجوز الحكم بحريته ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء
من اجزاء حيوته ومنهم من يقول لا حاجة الى ابقاء المملوكية وان حكمنا بحريته بعد الموت ثم
اسندناها الى حال الحيوة لان المقصود من ابقاء العقد حرية اولاده وسلامة الاكساب لا حريته
قصدا والولد قائم قابل للعتق والكسب قابل للملك فلذا الشرط نفوذ العتق في المكاتب
فيثبت عنه شرطا لا مقصودا فلا يدعي كون المحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغصوب

او باقيا وقت الاداء

لما ثبت شرطا لملك البدل لا مقصودا بنفسه يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت
الغصب وان كان المغصوب هالكا او آبقا وقت الاداء ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل
المكاتب خطأ وترك وفاء فانه لا يتم حيث تجب قيمته لا ديته ولو حكم بموته حرا لكان
المضمون ديته لانا اسندنا حريته الى آخر اجزاء حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتبا
ثم عتق ثم سرى تجب قيمته لا ديته لان الوجوب مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة ولا
يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل بشيء لا تجوز ايصاؤه ووصيته وكذا لو قذف انسان
بعد موته عن وفاء اداء بدل كتابته لا يحد ولو حكم بحريته حال حيوته لجاز ايصاؤه ولحد قاذفه
لانا قد بينا ان اسناد حريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر في ما لا ضرورة فيه ولان الحرية
الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف غير المحصن
فاما الحرية فتثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع الاسناد ثبوتهما قوله ولهذا اي ولانه
يبقى بعد الموت ما ينتفع به حاجة الميت وجبت المواريث اي ثبتت بطريق الخلافة عن الميت
لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب
الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بما يملكه بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا له من هذا الوجه
ولكن من حيث ان حقيقة الانتفاع لا تحصل له وفي الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب
له الوارث والاجنبي فيه سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه دون وجه فهذا
معنى قوله نظرا له من وجه بخلاف قضاء حق الغير ماله وايفاء دينه فان نفعه راجع اليه لان
الدين حائل بينه وبين الجنة فكان ايفاؤه سببا لوصوله الى الجنة وخلاصه من العذاب فكان
نظرا له من كل وجه قوله دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا يعني تصرف المواريث الى من يتصل
بالميت نسبا ودينا مثل الاب والابن والاخ والعم الموافقين له في الدين او سببا ودينا
كمولى العتاقة والموالاة والزوج والزوجة او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فان
من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال الذي اعد لحوائج المسلمين قوله ولهذا اي
لان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان المواريث تجب بهذا الطريق جاز التعليق
بالموت اي تعليق الايجاب به سواء كان اسقاطا بان قال اذا مت فانت حر او تمليكا بان
اوصى بشيء من ماله والمراد من التعليق الاضافة ... بخلاف سائر وجوه التعليق حتى صح
تعليق التمليك اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح بسائر الشروط ولزم تعليق العتق
به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله
بالبيع وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر
التعليقات وحاصل هذا الفصل ان بيع المدبر المطلق وهو الذي يتعلق عتقه بمطلق موت
المولى بان قال لعبده اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او دبرتك لا يجوز عندنا و
عند الشافعي يجوز واتفقوا على ان بيع المدبر المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او
ان قدم غائبي او ان شفى الله مريضي فانت حر بعد موتي يجوز احتج الشافعي بان التدبير وصية
لانه ايجاب مضاف الى ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجابا في الحال لما اعتبر من الثلث
والوصية لا تمنع التصرف كما اذا اوصى به لرجل وله ان يبيعه ... وصيته لانه لا تعليق عتق

بشرط لانا نقول اللزوم من هذا الوجه لا يمنع التصرف فان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء علق عتقه بشرط كائن كمجي غد او شرط فيه خطر كدخول الدار ونحن نقول هذا تحقق تعلق عتقه مطلق بموت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كما في ام الولد وتحقيقه ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما يتنافى المواريث فيصير التعليق اي تعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بالموت وهو امر كائن بتعيين ايجابا حتى لمن وجب له الايجاب في الحال بطريق الخلافة عن الميت وقوله وهو كائن بتعين لبيان تحقق الخلافة فان الموت لما كان كائنا لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك قال القاضي ابو زيد والامام فخر الدين البزغري ان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له فصار كالعلم الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولاء وذلك لان حال الموت حال زوال الملك وتعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بحال زوال الملك لا يصح فعلم ان السبب يكون منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت له على سبيل الاحتمال الذي ان الخلافة يعني النائب بالشرع اذا ثبت سببها وهو مرض الموت ثبت بذلك السبب حق الخليفة وهو الوارث يصير المريض بثبوت ذلك الحق له محجورا عن التصرف الذي يبطل ذلك الحق فكذلك اذا اثبت سبب الخلافة بالنص اي بتنصيص الاصيل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر ثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه يصير الموصي محجورا عن ابطاله اذا كان لازما وصار المال من ثمرات ثبوت سبب الخلافة يعني بواسطة الايصاء اثبات للخلافة والملك يثبت حكما للثبوت سبب الخلافة لان يكون الايصاء تصرفا في المال قصدا فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تمليكا للمال قصدا كان قيام المال شرطا وبدليل ان الملك يثبت للموصى له بموت الموصي من غير قبول كما ثبت في المواريث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك الوارث فثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال وثبت حكمه عند الموت كما في حق الوارث فينظر من بعد اي من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كما في الوصية بالمال كان للموصي ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا قال القاضي الامام الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة في تبرع بالمال ولو وهب نجزا لا يلزم ما لم يسلم ويمتنع الملك فهذا اولى وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير يمنع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطل اللزوم هذا الحق في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقض فحق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كما في ام الولد وكاللزوم في سببه وهو التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي هو كائن لا محالة وسبب للخلافة اولى باللزوم وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتي اضافة وليس بتعليق ولكنه فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب فلذلك اي للزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر قال شمس الائمة هذا السبب يعني التدبير يتقوى من وجهين احدهما ان المعلق به لا يحتمل الابطال والثاني ان التعليق بما هو كائن لا محالة وهو موجب

للخلافة فلهذا الفرع لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ووجب للمدبر به حق الحرية في الحال على وجه يمنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة له والتعليق بمجي راس الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقبة العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال بعد ثبوته والى هذا المعنى اشار القاضي الامام فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غد وانما اضيف الى الموت الذي هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كالنسب فيصير حكمه ماخوذا من اصلين لا من اصل واحد كقول الرجل لآخر اعتق عبدي ان شئت فانه يلزم ويقتضي الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه تفويض الى مشيته تمليك اذ المالك هو الذي يفعل ان شاء وان شاء ترك فيقتضي الجواب في المجلس كما لو قال امر عبدي بيدك فيتوقف حكمه من اصلين لا من اصل واحد فيتبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للتفصي عن عهدة ما يرد سؤالا على هذا الاصل وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد شيئين حق العتق للحال لما يتناهى تعلق العتق بالموت الذي هو كائن وهذا بالاتفاق وسقوط التقوم عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها عنده وعندهما هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر تسعى للغرماء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها مصروفة الى الحاجة الاصلية وحاجته مقدمة على حق الغرماء والورثة كحاجته الى التجهيز والتكفين اما التدبير فليس من حوائجه الاصلية فيعتبر من الثلث وابو حنيفة رحمه الله يقول ان التقوم يثبت بالاحراز وههنا لان الامة في الاصل اي الاصل في الامة انها تحرز لماليتها والمتعة فيها تابعة ولهذا صح شراء اختيه من الرضاع وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين وان لم يوجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة وصارت المالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد في الشرع صورة يكون الاحراز للامرين مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراش مقصودا لم يبق الاحراز للمالية مقصودا فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك اي بعدم الاحراز ذهب التقوم وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة ويجوز ان تبقى المتعة ويذهب المالية فيتعدى الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت الذي هو كائن لا محالة دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها لا تسعى للورثة والغرماء وتسعى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم لما لم تبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الغرماء والورثة فلا تسعى لهم بل تعتق من كل المال والمدبرة لما احرزت للمالية لا للمتعة تقومت في حق الغرماء والورثة فتعلق بها حقهم فلذلك وجبت عليها السعاية لهم قوله ولهذا اي ولان الملكية تبقى بعد الموت في عدتها بقدر ما تنقضي به حاجة الميت قلنا المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم

القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا
على الزوال بعد انقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد
ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فتقوم مقامه حقيقة في ابقاء حل المس
والنظر عند الحاجة وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما غسل رسول الله
عليه السلام الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الوفاة لا غسله الا نساؤه
وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرأته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه
بخلاف المرأة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لان النبي عليه
السلام قال لعائشة ان مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي رضي الله عنها بعد موتها
ولان الملك جعل كالقائم في حق الرجل لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك
النكاح مشترك بينهما ولنا ان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما
لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
فلا يبقى اي المملوكية حقا للمرأة لان ذلك اي المملوكية حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات
المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف
المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة
ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت
المرأة حتى حل له التزوج باختها واربع سواها من غير تربص ولو بقي بعد موتها ضرب من
الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح شيء لم يشرع غير مؤكد حتى تأكد بالحجر اي
الا شاهد والآل اي المهر والحرمة اي حرمة المصاهرة فكذا انه حال الزوال بالموت وجب مراعاة
حقه بالعدة لان النكاح اذا تأكد لا يمكن قطعه من غير بل يجب العدة لتحقق الانقطاع
بمضيها فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في نفسها اليها
فلما لم تجب العدة اصلا فعلم ان في جانبها لم يوجد شيء من الملك ومعنى قوله عليه السلام
غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت ان عليا رضي الله عنه
غسلها فذلك لادعاء الخصوصية بحيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت ان
رسول الله عليه السلام قال ان فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة (قوله) واما الذي لا يصلح لحاجة
الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثأر والتشفي الصدر و
لابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له
اليها وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اي لا
يجب له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص
لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من وجه لانتفاعهم
بحيوته فانهم كانوا يستانسون به وينتصرون به على الاعداء وينتفعون بماله عند الحاجة فاوجبنا
القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام
الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة التشفي لهم دون
الميت ولوقوع الجناية على حقهم من وجه والسبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته

وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اولياءه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون
له ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل
بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
بين ان ابتداء القصاص للولي القائم مقام المقتول كذا في المبسوط وغيره (قوله) ولهذا اي ولما
ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث عنه اي عن القصاص او عن القاتل قبل موت
المجروح استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد موت المورث فعفوه
قبل موت المجروح يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرأ الوارث من
عليه دين لمورثه قبل موته وصح عفو المجروح استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان
القصاص انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون
المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما
باطل وجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقة وجوب الحق في صحة العفو ثم
باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد
الموت والمورث بعد الموت ليس باهل لان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار
اصل السبب الحق للمورث لان السبب جناية على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان
يجب له الحق وصححنا عفو الوارث استحسانا مراعاة للواجب وصححنا عفو المورث
ايضا استحسانا مراعاة للسبب وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى فمن تصدق به
فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور فيجب تصحيحه بقدر الامكان (قوله)
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اي ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة قال ابو حنيفة رحمه الله
ان القصاص غير موروث يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل ابتداء للورثة
لما قلنا ان الغرض درك الثأر اي الحقد يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حميمه وان تسلم
اي سلامة جميع اولياء المقتول عن غائلته كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة وذلك الغرض
المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم
ابتداء (قوله) لكن القصاص واحد جواب عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثأر
وسلامة الجميع للاولياء كان ينبغي ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور
الباقين فاجاب بقوله لكن القصاص الى آخره كذا قيل والاولى ان يقال لما بين انه
يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لا انه يثبت قصاص
واحد للجميع كما قال الخصوم فقال لكن القصاص واحد يعني في جانب المحل وهو القاتل بلا
خلاف لانه لم يباشر الا قتلا فلا يجب عليه الا جزاء واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات
التعدد حكما وكل واحد كانه يملك وحده يعني في جانب المستحق هو في حكم المتعدد لان الايجاب
لهم لم يستقم الا بهذا الطريق وذلك لان القصاص لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن
بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزي وهو القتل وقد تعذر ايجاب البعض

ابتداء بالاجماع فاما ان تتكامل في حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل
بالاجماع فثبت انه تكامل في حق كل واحد منهم كانه ليس معه غيره بمنزلة ولاية الانكاح فانما تثبت
لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل لان هذا
التعدد لا يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك تملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لا زيادة
في حق من عليه القصاص فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص لان في صورة الاستيفاء
قد فات المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص للباقين بعد
عفو احدهم كان متضررا بتعدد القصاص الواجب المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجماع
وقبل العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون متضررا بتعدد القصاص
كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في الصورتين لكن المال لا يجب في صورة العفو للباقين
ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقين ولا للقاتل الذي وجب عليه القصاص بناء على
ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير
في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص بناء على ان الامتناع من جهتهم
فالتعذر في مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة الحرمة لبعض نفسه
فانه بعض نفسه قد حيي بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي
شيء لان تعذر الاستيفاء في حقهم كان باسقاطه والتعذر في مسئلة الاستيفاء من جانب من له القصاص
لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا
يجب شيء قوله وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمهم الله لا يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق
مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا
ينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد
لان المقتول نفس واحد ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه
ثم يثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا ينقسم على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند
انقلاب القصاص مالا بعفو احدهم فان نصيب الباقين ينقلب مالا على قدر سهامهم فكان
نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث
والربع ونحوها وبملك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل ولا يقال انه غير متجز لاستحالة
قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا لانا نقول انه لا يتجزى في
وقوعه في المحل واما في حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزى لانه حكم شرعي فيجوز ان يثبت للشخص
الحق في البعض شرعا والدليل عليه ان احدهم يسقط كل الحق حتى انقلب مالا الا انه لما لم يتجز في
وقوعه في المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا او يوكلوا واحدا منهم بمنزلة الميت
كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما و
استوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد
على الكمال الا انه ممتنع لانه تعديد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث
فان المزاحم متى ثبتت منعت الاثبات كملا والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم

يكبروا الخ

شرعي يعرف بالشرع والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان الاستيفاء لا يتجزى وما لا
يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم
كملا كما بينا واذا وجب كملا اطلقنا الاستيفاء لكل واحد فلم يحتج الى ان الله لهم بمنزلة شخص واحد
قولهم بانه اثبات التعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد الى كل
واحد كانه المنفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يتعلق الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل في المحل
يضاف الى فعل كل واحد منهم اذ صلح للاضافة اليه واما احد الموليين فانما لا ينفرد بالاستيفاء لان
السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه ليس بكامل في هذا ولم يكن للاخ الموليين
في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة
للتضايف لا لخلل في السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا تجري ههنا لان المحل لا يقبل
فاثبتنا كملا وكذا الحكم في القصاص الموروث لان كل وارث استحق جزءا منه بعد موت المورث
بالنقل وثبوت الجزء مما لا يتجزى كثبوت الكل فيثبت لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل
واحد منهم وهو القرابة كامل كذا في المبسوط قوله ولا يملك اذا كان فيهم كبير غائب اي لا يملك الكبير
الحاضر اذا كان في الورثة كبير غائب وان كان ثبت للحاضر حق القصاص لان في استيفائه
شبهة العفو موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد عفا القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو
الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلقيام الشبهة تمتنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند
صغر بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو
يتوهم اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصومة المودع
عند غيبة المالك مع ان المالك قد وهبه من السارق او اقر له بالملك وكذا يقطع بغيبة الشهود مع
توهم الرجوع فاشار الى الجواب بقوله ورجحانا جهة وجوده لكونه مندوبا اليه شرعا يعني انما اعتبرنا
هذا الموهوم لان الولي مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما يدليه الشرع فاعتبر هذا الاحتمال
لرجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مامور
بالاقرار فبقي مجرد الوهم فلا يعتبر على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تاخير الاستيفاء الى
الى حضور الغائب لا اسقاط القود اصلا وهناك اعتباره يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم
فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره هناك قوله ولانه اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء
لا بطريق الارث قال ابو حنيفة فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخ له غائب واقام بينة يقتل
ويحبس القاتل لانه صار متهما بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص
قبل اعادة البينة وعندهما لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث فاحد
الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى اقامها خصم لم يحتج الى اعادتها بعد ذلك
الا ترى ان القتل لو كان خطاء لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة ليستوفي نصيبه من
الدية فكذلك ههنا وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كان القود واجبا للورثة ابتداء لا ارثا عن المقتول
لا يكون بعضهم نائبا عن البعض في اثبات حقه بغير وكالة منه كما لو اشتروا عبدا ووجد البائع فاقام
احدهم البينة فالبينة التي اقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلابد له من اعادة
البينة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كانه ليس معه غيره وليس

مما لا يتجزى الخ

استيفاء القصاص م م

وان احتمل م م او اقر له

ضرورة ثبوت القصاص للذي اقام البينة ثبوته للغير وهذا خلاف الخطأ فانه موجب المال
وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الاموال فينتصب كل واحد
خصما عن الميت وعن سائر الورثة في اثباته كذا في المبسوط **قوله** واذا انقلب القصاص مالا اي
بالصلح او بعفو البعض وبشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجري
فيه سهام الورثة لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى وعند الغزوة
وهي تعذر الاستيفاء يجب الدية خلفا عن القصاص كما يجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى
وكما يجب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في
الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيثبت
وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ وذلك اي الخلف
يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا
كسائر التركة حتى يتقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت
ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته لكنا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح
لحاجة الميت لان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل موروثا الاترى توضيح لقوله كانه هو الواجب في الاصل او توضيح
لمفارقة الخلف الاصل في حق الميت لاختلاف حالهما اي حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح
لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف
قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذلك ههنا **قوله** ولهذا اي ولان القصاص
يجب ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ويجب للمقتول
ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوجة والزوج عندنا وقال
ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يتحقق
بالعقد لان المقصود في القصاص التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذين يتضرر
بعضهم ببعض ولهذا لم يثبت للموصى له حق في القصاص ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة
اي لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد
بخلاف الوصية ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل
المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين
اي الاصليين اشار الشيخ بقوله يصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا اي ولان النكاح يصلح
سببا اوجب بالزوجية نصيبا في الدية فقال مالك لا يرث الزوجة والزوج من الدية شيئا لان
وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت ونحن نقول انها مال الميت حتى يقضى منها
ديونه فيرث منها كما يرث من سائر امواله وقوله الزوجية تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب
الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة في الحال الا ترى ان سائر الاموال
يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله عليه السلام الضحاك بن سفيان الكلابي
ان يورث امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة

رضوان الله عليهم اجمعين ثم استوضح المسلمين بقوله الاترى ان للزوجية مزيد تصرف في الملك
اي في المال فانه يرث الزوجين من المبسوط في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل
المحبة والاتحاد فصار اي النكاح كالنسب في استحقاق القصاص والدية **قوله** واما احكام الآخرة
فاربعة ايضا كاحكام الدنيا احدها ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس
والعرض والثاني ما يجب عليه للغير من الحقوق والمظالم والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة
الايمان واكتساب الطاعات والخيرات والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والتقصير في العبادات لان القبر اي ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر للميت
كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء والاحكام
الاخروية وصفة دارين كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة
والعقاب فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين في الرحم حكم
الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعد ما مضى الى ما يجري
عليه في هذا المنزل وهو القبر الابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والنكير فان سؤالهما سبب
الابتلاء والفتنة ولهذا سميا فتاني القبر وقد روي عن سفيان الثوري رحمه الله انه اذا سئل الميت
من ربك تراءى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اي انا ربك فهذا فتنة عظيمة جعلها الله
مكرمة للمؤمن اذا ثبتهم ولقنهم الجواب فلذلك كان رسول الله عليه السلام اذا فرغ من دفن
الميت يدعو له بالثبات ويقول لاصحابه سلوا له التثبيت فانه الان يسأل ثم انها منعمين
بعد الابتلاء اي جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره وبيان هانه على
اوليائه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله الكريم
المنان يبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعلاء
الشان وسبب المباهاة على الاقران وهذا في حق المسلم فاما في حق الكافر فالسؤال للالزام
والتخجيل لا للاكرام والتبجيل ونرجو الله تعالى ان يصير لنا روضة بكرمه وفضله وان
ينقذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الديان ذو الطول والفضل والاحسان

العوارض المكتسبة اما جعل
الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال
دون حال كالصغر ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل
العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيار ابقائه فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل
السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب المسكر باختيار
وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض شارب الماء حصول الري فكان السكر مضافا
الى كسبه نظرا الى السبب والغرض ولا يلزم عليه الرق بانه جعل من العوارض السماوية وان
كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول الرق ولان السبب هو
الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره فكان الرق سماويا
قوله اما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه
يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود اذ كون المعدوم

المجهول عن ادراك الحق وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره وقيل
واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد
الامام ابو القسم في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به
الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين
وقال عمرو بن كلثوم ۞ الا لا يجهلن احد علينا ۞ فنجهل فوق جهل الجاهلينا ۞ فالقسم الاول
قطعي وليس بعيب لشموله قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما
العيب التقصير في ازالة الجهل ودواعي التعلم والقسم الثاني سوء الغلط ودواعي التوقف و
التثبت وسببه الجهل الخلقي مع التعجل والعجب والقسم الثالث سنذكره في موضعه ان شاء
الله تعالى والمكابرة والجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ويعني بعد ما قيل لو سال العالم المدعى علمه بعد دعوى الدليل
الجحود ام تنفر فاتيتها اجاب يكون متراخيا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على
وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب
كما قال ابو العتاهية ۞ فيا عجبا كيف يعصى الاله ۞ ام كيف يجحده جاحد ۞ وفي كل شيء له آية ۞
تدل على انه واحد ۞ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات الباهرة والحجج الباهرة
طائفة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض
زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها كانكار المحسوس فلذلك لم يجعل
عذرا بوجه ۞ قوله وقد اختلف في ديانة الكافر على خلاف الاسلام اي في اعتقاده حكما من الاحكام
على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر
ما دان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعة لدليل الشرع يعني ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع
اليه في الاحكام التي تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت
الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه و
الدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتجدد من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت في
حقنا بنزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد
ما شاع يلزم الكل من علم به ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد
الناس والآحاد وسعه الاشاعة في الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم
ولا يعذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة لبلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب
فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه
حجة والشرع امرنا ان لا نتعرض له اذا قبل الذمة فبقي على الجهل كما في الخطاب الذي لم يشع وخطاب
نبي لم يثبت معجزه بعد وخرج الخطاب بانكاره الرسول عليه السلام وبامر الشرع ايانا ان نتركهم
على [illegible] عن كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه بمنزلة قوله استدراجا متعلق بقاصرا اي قصور
الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا يشعر
له به يقال استدرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج ومكرا وهو الاخذ على غرة وتحقيقا لقوله
عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فانه لا خطاب في الجنة ولا تكليف بل فيها ما تشتهي الا

ثابت ٣٩

الانفس والدنيا للكافر بسبب الشائبة وهذا اي كل حكم يثبت بالشرع ولا يثبت في حقنا الا بعد العلم بالخطاب
وقيل يبنى على ما كان قبله اي كل حكم لا يحتمل التبديل فلا اي لا يكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع
حتى انه الضمير للشان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يعني لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان
والنار وبما يناسبه من الكفر اصلا لانهما لا يحتملان ان يحل بحال والتحريم انما يعمل فيما يحتمله
ويبتني على هذا اي على ان ديانتهم دافعة عنده للتعرض والخطاب جميعا انه اي ابا حنيفة رحمه الله جعل
الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم الميتة وحق المفطر
وما اشبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذلك اي مثل تحريم
الخمر الخنازير في ان الخطاب بالتحريم في حقهم غير نازل حتى كان الخمر والخنزير في حقهم كالشاة والخل
في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد ايضا وعند الشافعي لا يجب باتلاف خمر الذمي شيء سواء اتلفه
مسلم او ذمي وجعل اي ابو حنيفة لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا دانوا بصحته بمنزلة
نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسي محرمه ودخل بها
لم يسقط احصانه حتى وجب الحد لها على قاذفها وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب
واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده خلافا لهم ولو رفع احدهما الامر الى القاضي
وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يجتمعا على الترافع وعندهما يفرق لان ديانتها اي ديانة
البنت المنكوحة لا تصلح حجة متعدية على البنت الاخرى وضمن التعدي معنى الايجاب فوصل
بكلمة على اي فكما لم تجعل الديانة متعدية في الارث وجب ان لا تجعل متعدية في هذه المسائل
وحاصله انه ينبغي ان لا يعتبر ديانتهم في اثبات هذه الاحكام لان في اعتبارها اثبات التعدي
على الغير كما لم يعتبر في الارث قوله هذا تناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبارها في هذه الصور
يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في اخذ العشر لانا ناخذ نصف العشر من خمور
اهل الذمة اي من قيمتها اذا مروا بها على العاشر والعشر من خمور اهل الحرب اي من قيمتها
باعتبار ديانتهم ويجب ذلك على من يتولى ذلك الامر حتى لو لم ياخذ اثم ولو لم يعتبر ديانتهم في
حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وكذا الانكحة التي هي فاسدة بين المسلمين
تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا اذا تزوج ذمي اختين او خمس
نسوة ثم فارق احدى الاختين او احداهن ايتهما كانت او فارق ايتهن من الخمس في حال الكفر بقي نكاح من
بقي اذا اسلموا على الصحة وقال محمد والشافعي رحمهما الله في الحربي تزوج خمس نسوة في عقد متفرقة
او عقدة واحدة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا
وكذلك قال الشافعي [illegible] اهل الذمة ثمن بيوع الخمور وتقابضوا ان العشر يؤخذ
من اثمان الخمور وان علم به العاشر وان اسلموا بعد ذلك ولو وقع على الفساد لم يبطل
الملك الفاسد بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بلا
خلاف باعتبار ديانتهم كذا في الاسرار فلو لم يعتبر ديانتهم فيما بيننا لم يثبت هذه الاحكام
بعد الاسلام واذا ثبت ان ديانتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك
تناقضا وهذه غير متعدية اي هذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه
الاحكام لا تسمى متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم وكذا

فما يحتاج فيه قوله الا انه اى العشر او نصف العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب عما يقال لما كان
اخذ العشر بناء على ديانتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ
العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية
حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فتتعدى الى غيره
قوله وحقيقة الجواب كذا يعنى ما قلنا انه تناقض منع ورود السؤال وصحته فى نفسه فاما
على تقدير صحة السؤال فالجواب انا لا نجعل الديانة متعدية فى جميع ما ذكرنا من المسائل اما
فى مسئلة الاتلاف فلانها كانت متقومة فى الاصل لكن سقوط تقومها بالنص وديانتهم
لما منعت الالزام بالدلائل اى الزاما ايانا سقوط التقوم بالدليل بقى تقومها على ما كان
فى الاصل فكانت ديانتهم دافعة للالزام لا مثبتة للتقوم وذلك اى التقوم شرط الضمان
لانه وصف المحل والمال بل اوصافها شرط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم
المتلف لكن يجب باتلاف المتلف الذى هو فعل القائم به ولهذا سمى ضمان التعدى و
الكافر بديانته دفع سقوط التقوم فبقى التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود
شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذمى الذى فى زعم المتلف انه متقوم فى حق
الذمى واذا لم يضف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعدية اولو كان مضافا
اليه لكانت الديانة متعدية حينئذ لان التقوم ساقط فى حق المسلم فلم يكن السبب موجودا
فى حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم فى حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز
وكذلك اى وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف شرط وجوب حد القذف لا
علته اذ العلة هى القذف لانه هو الجناية الموجبة للجزاء ولهذا يضاف اليه والكافر
بديانته منع سقوط احصانه الثابت قبل الوطى فبقى على ما كان فيجب الحد على القاذف
مضافا الى قذفه الذى هو جنايته لوجود شرطه وهو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة
لان وجوب الحد لم يضف الى الاحصان فاما النفقة فانها شرعت اى وجبت بطريق الدفع
فى الاصل اى دفع الهلاك عن المنفق عليه ومن اسباب الهلاك الاحتباس اللازم فان دوامه
من غير انفاق يؤدى الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب
النفقة على الزوج لدفع الهلاك عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فلا يكون ديانتها
موجبة عليه شيئا الا ترى ان النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن
الصغير اى بسبب منعها عنه لانه بمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لا بقاء له
عادة بدون النفقة فيحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضى دفع
الهلاك عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة كما يحل دفع اى دفع الابن اباه بالقتل
اذا قصد الاب قتل الابن ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء الظلم
والمماطلة كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق
الدفع واذا كان كذلك اى كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كما انا كما بينا ان وجوب
الضمان والحد والنفقة لم يثبت بالديانة بل بشىء آخر كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف
الميراث لانه صلة مبتداة ليس فيه معنى الدفع فلو وجب لكان ثبت الميراث للبنت المنكوحة

بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاقها زيادة الميراث
لا دافعة ولا يقال البنت الاخرى قد دانت بصحة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت
المحوسية فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بديانتها لانا نقول لما طلبت
القاضى فى الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك وقد ذكر فى الاسرار ولا نورث المنكوحة بالنكاح
لانه فاسد فى حق التى نازعت فى الارث ودانت بالفساد وذكر فى الطريقة البرغرية انه كثير من
مشايخنا قالوا المذكور فى هذه المسئلة قولهما واما على قياس قول ابى حنيفة رضى الله عنه فينبغى ان يستحق
الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده
ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل ان نكاح المحارم
فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينهم فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم
وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع ولم يثبت عندنا لان نكاح المحارم فى
ديانتنا فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث فى ديانتنا فيكون سببا فى حقهم اذا اعتقدوا
ذلك واذا لم يفسخ اى نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذى لم يرفع الامر الى القاضى
ملزمة على الذى رفع اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه وذلك لانهما قد دانا
جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم
على صاحبه شيئا لم يعتقده والآخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه
بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام فى هذه الحادثة فيجرى عليهما هذا ما اجبنا
عن فصل النفقة جواب قد قيل وكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله
لم يسلما ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتداة كالميراث وسببها النكاح ايضا
كما ان سبب الميراث هو النكاح فلذلك اختار جوابا آخر واشار الى فساد هذا الجواب بقوله
الجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما اى متناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان
ديانته ديانته حجة عليه موجبة عليه النفقة ولم تصح منازعة الزوج فى منع النفقة بدعوى فساد النكاح
من بعد اى من بعد ما اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم موجب النكاح حين اقدم عليه فلا
يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق بخلاف منازعة من ليس فى نكاحهما فى مسئلة الارث وهى
البنت الاخرى لانها لم تلتزم هذه الديانة اى الديانة بصحة النكاح حيث نازعت فى الارث
ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام قوله واما القاضى جواب سؤال يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه فى
الايجاب لم تصلح حجة على القاضى فى ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بنفقة الخصومة فكانت
ديانته متعدية اليه فقال انما يلزم القاضى القضاء بالتقليد دون الخصومة فلا يكون الخصوم ملزمة
عليه بل تكون شرطا قوله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا كما قال ابو حنيفة
رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع فى الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب
كما كان لكن هذا فى كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقى مشروعا فى حق
المسلمين فاما الحكم ضرورى لم يثبت بطريق الاصالة فى شريعة قط ولو لم يرد الخطاب فى شريعتنا
لم يكن باقيا فى حق المسلمين فلا فتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كانت
احكاما اصلية قبل شريعتنا فبقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على

التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفها
وبصحة تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة رحمه الله فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في شريعة
وانما شرع في شريعة آدم عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن للرجل اخته من بطنه
وانما كانت تحل له اخته من بطن آخر ولم تبق ضرورة بعده فعلم انه كان ضروريا واذا كان كذلك اي كان
جواز نكاح المحارم غير اصلي لم يجب استبقاء جوازه او حله بقصور الدليل اي بسبب
قصوره عنهم فبهذا الطريق يقتضي عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا انا لما امرنا بترك التعرض
لهم لم نمنعهم عن ذلك كما لم نمنعهم عن عبادة الاوثان فاذا رفع احدهما الامر الى القاضي وجب عليه
القضاء بالفسخ بفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد
فلا يجب الحد بقذفه ولان حد القذف يجب ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على
قاذفه ايضا لانه قام دليل التحريم اي تحريم الشرع المحارم عاما فيصير شبهة في درء الحد عن القاذف
فان زعم القاذف انه صادق في قوله بازاء الفعل دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب
وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح والقضاء بالنفقة على الطريق الاول وهو ان نكاح
المحارم ليس باصلي باطل لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلا
يوجب النفقة لفساده كما لا يكون الفاسد بين المسلمين واما على هذا الطريق وكذا يجب ان
الطريق الثاني وهو ان النكاح صحيح والحد يسقط بالشبهة وان كان يقتضي ان تجب النفقة بالنفقة
لانها لا تسقط بالشبهة لكنه لا يجب ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة
بالنكاح ابتداء كالميراث لانها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط
لوجوب النفقة على الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية في اليسار تستحق النفقة
على الزوج ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة لوجود اليسار كما لا تجب
نفقة الصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك لا يمكن القول
بايجابها على الزوج لان ديانتهم تصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في الميراث وهو خلاف الاجماع
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يدفعها المال المقدر
يعني انها وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لان احتباسها لحقه على الدوام وما لها وان كان كثيرا
مقدر فلا يبقى بالحاجة الدائمة لانه لا يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع
كما قلنا ولما لم يخل هذا الجواب عن تكلف اختار الشيخ في فصل النفقة جوابا آخر كما بينا واما
الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير يعني لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب
التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغهم الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام
وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهله بالجهل الا على سبيل التعنت ليس بعذر لان
التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا
به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا من الكفر فما يرجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت
في حقهم وما لا يرجع اليه يثبت فلا يرجع اليه تعنت فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا
في المستقبل وفي ايجابه عليه تعرض له في المستقبل فاما سائر الاحكام مثل اثبات التقوم وايجاب
الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا يثبت

لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل انه دافع للتعرض عنه لا غير والجواب عنه اي عن كلام الشافعي رح
لابي حنيفة رحمه الله ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن
التعرض فيكون في تخفيف العصمة لنفوسهم واموالهم تخفيف الحفظ لها عن التعرض ايضا لان
الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف
فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كسقوط حد الشرب ولا يلزم عليه اي على ما ذكرنا
ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا
حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي آخر وترافعا الى القاضي او اسلم احدهما يجب نقضه
كما لو باشره مسلم ولم يعتبر ذلك ديانته بحل ذلك التصرف وجوازه لان ذلك اي استحلال الربوا
منهم ليس بديانة لانه من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك اي استحلال
الربوا منهم يكون فسقا مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي عليه السلام
لانهم نهوا عن ذلك اي عن الخيانة مع تاويلهم المذكور فكانت تلك الخيانة منهم فسقا لا ديانة
ولذلك ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا وذلك لان الاستحلال منهم
بمنزلة ما لو استحلوا الزنا والسرقة حراما في الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا استثني
عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة فيشترط عليهم ان لا يقتلوا وان لا يسرقوا وان لا يزنوا وان
لا يشربوا ولا ابعد ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان النهي تحقق في حقهم دون
غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبي لانا نقول كان شرع تحريم الربوا
عاما ولم يكن الربوا قط مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم والعدوان وهو حرام
في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر مانعا من بلوغ الخطاب
فيثبت التحريم في حق الجميع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما استثني عليهم انواع
تصرف تقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم مباشرتها واعتادوا فيما بينهم
فعلوا ذلك في عقودهم معنا فيتعذر على التاجر الاحتراز عنه فاما عقود معاملات تجري
بينهم خاصة لا يتعدى شرها الينا فيتركوا وديانتهم فيها كالانكحة وشرب الخمر قوله واما
القسم الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى
في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه تعالى
عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة
فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته
وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا
وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء هو الرزاق ذو القوة المتين
ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان
وراء الذات واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه
حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون
هذه الصفات معاني وراء الذات او يحيل العقل انه يحكم بعالم لا علم له وحي لا حياة له وقادر

لا قدرة له ولا يعرف بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد
عرف بدلائل العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة
لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى
موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض
تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا
بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة
بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك
وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود الجنة
والنار وانكارهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة
لا تخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل
الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك
بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل يحكم حكم اللصوص كما سنبينه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم
لا تخفى على وجه بعد جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة [illegible] وهي ما روي
ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعوية وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معوية
المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضوان الله عليهم اجمعين بيننا وبينكم كتاب
الله يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنهم الى ذلك فامتنعوا عن القتال ثم
اتفقوا على ان ياخذوا حكما من كل جانب فما اتفق الحكمان على امامته فهو الامام وكان علي لا يرضى
بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص
وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري وكان شيخ الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فقال عمرو لابي موسى نخلعهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى
انت اكبر سنا مني فاخلع انت عليا اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى
واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الخلع ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا
عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر وحمد الله واثنى عليه ودعا
للمؤمنين والمؤمنات وذكر الخلع ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في
الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج
على علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره لزعمهم ان عليا كفر حين ترك
حكم الله واخذ بحكم الحكمين وهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من
اذنب فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي ثبتت
باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضا بحكم الحكمين
فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا
المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي

والقلبهما

الملحوظ م

وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم و
توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وغيرها لجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر
الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متاول بالقرآن اي متمسك به متاول له على وفق رايه فان نافي
الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونفى عنه الشركاء في آيات كثيرة
فلو اثبتنا الصفات لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل مناف
للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم
الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل
الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغي وصاحب
الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن
ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض
والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استهلك
الباغي الاموال او الدماء بتاويل [illegible] لا يحكم باباحة [illegible] بتاويلهم كما حكمنا باباحة
الحربي في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر
لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف
الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف عليه قبل البغي لولاية الالزام وكذلك
اي وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية
واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله
الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ومال بعد التوبة كما لم يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف
بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة بتاويله لانه مبطل في ذلك وكيف
يعتبر اعتقاده بعدما التزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير
ملتزم حكم الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري وقعت الفتنة واصحاب رسول الله عليه السلام
كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القرآن فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل
القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع ولان تبليغ الحجة الشرعية
منعه قائمة منقطع حسا فلم ينتشر الاسلام في حقهم كما لو انقطع تبليغ الحجة الشرعية بان قبل الكافر الذمة
لان حجة الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا يلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت
الحجة فكان تدين كل قوم عن تاويل بمنزلة تدين الآخر من غير شبهة لاصحابه على الآخر والاستحلال
بحكم مخالفة الدين حكم يجوز ان يكون كما جاز لنا في البغاة وان كان [illegible] فسادا [illegible] تدينهم
بذلك هنا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة كما جعل كذلك في اهل الحرب
وحق الانكحة وهذا بخلاف الاثم فان الباغي ياثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع
والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان العباد
فيحتمل ان لا يكون كما في الحرم واما وجب شرعا فلا يجب الا بعلم الخطاب والتامل فيه وبذلك

متمسك

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

الذنب م

عنه م

وقد اتلفه حرام

قال م

قد انقطع

بدين م

الباغي الذي ليس بممتنع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب تقصيره في الاعراض عن سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة للتعنت فصار العدم به كان لا عدم كذا في الكافي وهذا اذا اهلك المال في يده فانه كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي بالاخذ والتسوية بين الفئتين المتقابلتين بتأويل الدين في الاحكام اصل وروي عن محمد انه قال افتيهم في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم لكن يفتي به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ومتمثلون للامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم حتى لو ان قوما غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل **قوله** ووجبت المجاهدة لمحاربتهم اي لاجل محاربتهم يعني انما وجب مقاتلتهم بطريق الدفع لان لا يجب ابتداء كما يجب مقاتلة الكفار فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا يعني تعزموا على التجمع والتحيز عن اهل العدل فدل انهم ما لم يعزموا على الخروج لا يتعرض لهم بالقتل والحبس فاذا اجتمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض والامام فيه علي رضي الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين ووجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظ لا بأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فئة لان شره لم يندفع ولكنه مقهور ولو تخلص لتحيز الى فئته فاذا رأى الامام المصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله واذا لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع وكان علي رضي الله عنه يحلف من يأسر منهم ان لا يخرج عليهم ثم يخلي سبيله وكذلك لا بأس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فئتهم باقية لانه اذا برأ عاد الى الفئة والشر فيقوم بتكثير الفئة ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فئة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم فئة والتذفيف الاسراع في القتل والمراد ههنا اتمام القتل ولم تضمن نفس اموالهم بالاتلاف لما ذكر في الكتاب ودمائهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولم تحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث باختلاف ديانتهما والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل رجما او قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون سببا له وكذا اهل البغي لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الآن على الحق ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان قال كنت على باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما لو قتله ظلما من غير

تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته وانما يعتبر ذلك في حقه خاصة يوضحه ان تأويل اهل البغي عند انضمام المنعة اليه يعتبر على الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثير ذلك في اسقاط ضمان النفس والمال فكذلك تأويل الباغي ولهما ان المقاتلة بين الفئتين بتأويل الدين فيستويان في الاحكام وان اختلفا في الآثام كما في سقوط الضمان وذلك لان ولاية الالزام لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الجهاد في حكم الدنيا بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة وقوله واعتقاده لا يكون حجة على مورثه العادل فاسد لان اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل في حكم التوريث لا يكون حجة في حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالزام بانضمام المنعة الى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا في المبسوط **قوله** ووجب حبس الاموال اي اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم نرد اليهم اموالهم لانها لا تتملك لبقاء العصمة والاحراز فيها ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفئتين واحدة وقيل لعلي رضي الله عنه يوم الجمل الا تقسم بيننا ما افاء الله علينا قال فمن يأخذ منكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر اهل النهروان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه ومن حكم الديانة محللة حيث اعتقد كل واحد من الفريقين ان الفريق الآخر على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم **قوله** وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة الواو بمعنى او ومثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعهم من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية والمحلية قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضي الله عنه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله عليه السلام بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل القول بالقصاص في القسامة اذا وجد القتيل ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلة اهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعي رحمهم الله ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب به على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يقسم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذي قتل في خيبر اتحلفون

متمسكين به

ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة

الحديث لخم

ونستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وحجة من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث
المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل بين اظهرهم وروى زياد
بن مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال
اختر منهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي
الا هذا قال نعم ولك مائة من ابل وفي الحديث ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة
اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا
اموالنا تدفع عن ايماننا فقال عمر حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين
اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب
القصاص بها مخالفا للحديث الاول الظاهر المشهور ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر فيكون مردودا وكذا استباحة متروك التسمية عامدا عملا بقوله عليه السلام
تسمية الله في قلب كل امرئ مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا مخالف لقوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه نص في ذلك وايجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي عملا
بما روي عن النبي عليه السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم الى ان قال ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر كما مر بيانه في باب الانقطاع فيكون مردودا في هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد
الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل
منه بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا لانا امرنا متصلا بقوله لبني تغلب
اصلا اي امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب
والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما او مخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار
الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك وعلى الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا
بوجه وعلى هذا اي ان العمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل ينبني ما ينفذ فيه
قضاء القاضي وما لا ينفذ فان وجد العمل فيه بخلاف الكتاب او السنة كما في هذه الامثلة لا ينفذ
لانه باطل وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله واما القسم الثالث وهو الجهل
الذي يصلح شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة
وهو المراد بالصحيح او في غير موضعه اي لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كمن صلى الظهر على
غير وضوء يعني غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا لذلك وهو يظن ان الظهر
اجزاه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسد كالظهر عندنا فكان عليه ان يعيدهما جميعا
لان ظنه بجواز الظهر واقع على خلاف الاجماع لان الظهر فاسد بلا خلاف فكان من القسم الثاني
لا من هذا القسم وكان الحسن بن زياد يقول انما يجب مراعاة على من يعلم به فاما من لا يعلم به فليس عليه
ذلك لانه ضعيف في نفسه يثبت حكمه في حق من لا يعلم به فكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان
ذلك يجزيه فهو بمعنى الناسي للفائتة فتجزيه فرض الوقت ولان العصر لو لم يجز انما لا يجوز باعتبار
الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعتبر لكنا نقول ان كان الرجل مجتهدا
قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي وكذا ان كان ناسيا فهو معذور

غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل
شرعي فلا يعتبر اذا فسد الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من ايراد هذا المثال في صلى
المغرب وهو يظن ان العصر اجزأه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر حصل
في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر
فكان دليلا شرعيا وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه
فكانت متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل فاما فساد العصر بسبب
ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان
وجوب الترتيب ثبت بالسنة فيما هو متروك بيقين علما وعملا وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بثمن
واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جمع بين قن ومدبر كذا في المبسوط قوله وقال اصحابنا
في ما اذا كان الدم بين اثنين فعفا احدهما ثم قتله الاخر عمدا فان لم يعلم بعفو الشريك او علم
بذلك ولم يعلم ان بعفو احدهما سقط القود فعليه الدية كاملة في ماله عندنا وقال زفر عليه
القصاص لان القود سقط بعفو احدهما علم الاخر به او لم يعلم اشتبه عليه حكمه او لم يشتبه
فبقي مجرد الظن في حق الاخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سببه كما لو قتل
رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص وحجتنا في ذلك انه قد علم وجوب
القصاص وما علم سقوطه فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما
يندرئ بالشبهات وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود يسقط به لان الظاهر ان تصرف الغير
في حقه غير معتبر وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل
التجزي واما اشتبه عليه حكم فقد يشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة بخلاف ما اذا
علم ان القود سقط بالعفو ثم قتله عمدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده
واقدم على القتل مع العلم بالحرمة وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كما لو رمى الى شخص
ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا اسقط القود لزمته الدية في ماله لان فعله عمد ثم يحتسب له منها بنصف
الدية لان بعفو الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف
ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد
ان الاجتهاد يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا
يتجزى لاثنين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية الانكاح على ما مر بيانه لا ان المراد منه
ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين للاخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب في
المسئلة الاولى امر مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك وذكر في التهذيب ان القصاص
اذا ثبت لاثنين كان لكل واحد منهما ان ينفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفى احدهما
كان للاخر قتله فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض امرا مجتهدا فيه ان كان ذلك النقل
صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تاويل وفي حكم ما يسقط بالشبهة يعني بعد ما حصل في موضع الاجتهاد
وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى قوله وكذلك اي وكالولي
القاتل في ان الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن ان على
ذلك التقدير اي تقدير ان الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة وهو لما قلنا متعلق بذلك لانه

بالافطار بعدها او ظن على تقدير الاكل بعد حصول الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة م م

بتضمن جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذي يتبادر وكما يسقط القصاص
بجهل الولي تسقط الكفارة بجهل صائم الى آخره لما قلنا ان حصول الجهل في موضع الاجتهاد
وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد اذ الاوزاعي يقول بفساد
الصوم بالحجامة معتمدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين يحتجم احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم
وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة على ما مر
بيانه وظني ان قوله على ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب
المسئلة ولما قلنا متعلق به لان الكلام مستقيم متضح بدون تلك الزيادة ثم ما ذكر الشيخ من سقوط
الكفارة بالظن في هذه المسئلة ليس بجري على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر
في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم
يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه
فان انعدام ركن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس
فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه
بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذ الا
المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا
دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن
بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن بن زياد رحمهم الله لا
كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ
فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها
ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان تكون
مصروفا عن ظاهره او منسوخا فكان له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد
قصر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا فتبين ان الظن في هذه المسئلة
بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس **قوله** ومن زنى بجارية امرأته بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه
فاعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من
الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى ان يظن الانسان
ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل
الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني واعتقاده فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه لا يجب عليه الحد وان قال
علمت انها علي حرام لان الموجب ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا
وطئ الابن جارية ابيه او امه او وطئ الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا
يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا فقد تقرر
بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يغني من

الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي ولكنا نقول قد تمكنت بينهما
شبهة اشتباه لان مال المرأة يعد من وجه بمنزلة مال الزوج وقيل في تاويل قوله تعالى ووجدك
عائلا فاغنى اي بمال خديجة رضي الله عنها ولانها حلال له فربما يشتبه عليه ان حال جاريتها كحالها
وكذا في جارية الاب والام قد تشتبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الآباء والابناء والمنافع
دائمة والولد جزء ابيه وامه فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء ايضا فيصير
الجهل اي الجهل بالحرمة والتاويل اي تاويل ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المرأة وكما تحل جارية
لابي بالتملك شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد عمن اشتبه عليه
دون من لم يشتبه عليه وان ادعاه كقوم شربوا على مائدة خمرا ثم علم انه خمر يجب عليه الحد ومن
لم يعلم لا حد دون النسب والعتق يعني لا يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا يجب العتق
بها لان الفعل تمحض زنى في نفسه فيمنع ثبوت النسب والعتق وان سقط الحد بالاشتباه
بخلاف الشبهة الحكمية حيث يثبت بها النسب ويجب بها العتق كما يسقط بها الحد لان الفعل
لم يتمحض زنا نظرا الى قيام الدليل ولهذا لم يفترق الحال بين العلم بالحرمة وعدمه وهذا بخلاف
ما لو زنى بجارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل حيث لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع
الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وكذلك اي
وكما لا يحد الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوط الحد
لا يحد الحربي الذي اسلم ودخل دارنا وشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة ويصير شبهة في سقوطه
بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمي اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال له
حيث يحد لهما جميعا وهذا اي التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنى في الحربي والتفرقة بين الحربي
وبين الذمي في شرب الخمر بناء على الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه
تصلح شبهة دارئة للحد دون غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجهل الحربي بحرمة الخمر في موضع
الاشتباه لانها تثبت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودار الحرب دار الجهل وضياع الاحكام
فيصلح جهله شبهة دارئة للحد فاما جهله بحرمة الزنا ففي غير محله لان الزنا حرام في الاديان
كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقق حرمته قبله فلا يصلح شبهة في
سقوط الحد وكذا جهل الذمي بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شائع فيها فلم يكن
جهله شبهة لعدم مصادفته محله بل الاشتباه وقع من تقصير في الطلب فلا يعذر **قوله**
واما القسم الرابع وهو الذي يصلح عذرا فهو كذا والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث ان هذا
القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل
فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها
او لم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله عليه
قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به
وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة
ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا
باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب

عذرًا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر
في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في
خفاء الخطاب في اول ما ينزل فانه خفي في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضته بينهم فيصير
الجهل به عذرًا مثل ما روينا بضم الراء في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة الظهر الى بيت المقدس
بعد نزول آية التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بتحول القبلة
الى الكعبة وهم في الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلوتهم وجوّز ذلك رسول الله عليه السلام لان الخطاب
لم يبلغهم وعليه حمل الشيخ التفسير لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس وذكر ان النبي عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات قبل التحويل من
اخواننا فنزلت هذه الآية وفي قصة تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
لعدم علمهم بتحريمها فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا الآية وعن ابن كيسان لما نزلت آية
تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف الذين ماتوا وقد شربوا الخمر
واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله
تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات اي من الاموات والاحياء في البلدان اثم فيما
طعموا من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما وقيل اتقوا الشرك وآمنوا بالله
وعملوا الصالحات في ايمانهم ثم اتقوا يعني الاحياء في البلدان الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها
وآمنوا اي صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما حرم الله عليهم بعد هذا بتصديق يرد في التحريم لبعض ما
احل لهم واحسنوا فيما تعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا مع ذكر البغوي ثلثاني هذه
الآية كذا في التيسير فثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل علمه به اذ
ليس في وسعه الايتمار قبل العلم فلذلك يعذر واما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد
تم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسع المبلغ التبليغ الى كل احد وانما الذي في وسعه الاشاعة
الا ترى ان النبي عليه السلام جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسل الى ملوك الاطراف
حتى كان يقول الا هل بلغت اللهم فاشهد فعلم ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته
فمن جهل من بعد شهرته فانما اتي من قبل تقصيره اي ابتلي بالجهل من هذه الجهة يقال من
ههنا اتيت اي من ههنا دخل عليك البلاء وهو قول الاعرابي ومثلا اتيت الآمن الصوم
اي وصل اتاني المحذور الآمن الصوم لان الخطاب صار متيسر الاصابة بالاشتهار لا فعل
خفاء الدليل فلذلك قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يعلم بوجوبها
كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات فيمكنه السؤال
عن احكام الاسلام فترك السؤال والطلب تقصير منه كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا
ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء
غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء فتيمم وصلى حيث جازت
صلوته لانه ليس بمقصر في هذا الموضع بترك الطلب فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب
لعدم الفائدة وانما قيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته
كذا في بعض الحواشي قوله وكذلك اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة

وجهل المأذون

وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن
شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه واشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة صح وبعد العلم لا يصح
ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي
لانه اي في التوكيل والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم
ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء المعين لنفسه اذا وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل شهادته
له ويطالب العبد بجميع تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فكما لا يثبت
حكم العزل والحجر في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن كذلك ايضا
الا ترى ان حكم الشرع لا يلزمه في حق من كان ولا يثبت قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد
الذي هو قاصر الولاية اولى الا انه اي لكنه لا يشترط فيه تبليغ الوكيل او العبد او تبليغ الاذن
او الوكالة اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل او الاذن ليس بالزام
محض وان كان فيه الزام من الوجه الذي ذكرنا بل هو اي الوكيل او العبد مختار بعد بلوغ الخبر
اليه في قبول الوكالة والاذن وتحقق معنى الالزام من الوجه الذي ذكرنا لا يخل بهذا الاختيار
بوجه فلذلك لا يشترط فيه شيء من شرائط الالزام اي الشهادة وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون
بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد بصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف
على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل
والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعده من كسبه خالص
ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى قوله وجهل المولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه اي في العبد
اذا جنى العبد جناية خطأ تخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني
بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم
بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن
الارش ويصير جهله بالجناية عذرا وجهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة وهو
البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل في هذا العلم
في الصور الاربع خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشتهرة ويستبد الموكل بالعزل
والمولى بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فلا يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى
والشفيع بهذه الامور وفيه اي في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف
بالعزل على الوكيل ويصير العبد مضمونا عليه ويبطل ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم
على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الشفيع الضرر بالبيع واذا كان كذلك يتوقف
ثبوتها على العلم كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة رحمه الله ولما كان في كل واحد منها معنى الالزام
شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كليهما لانه
من حيث انه تصرف في حق نفسه دون الالزام اشبه المعاملات المحضة في الاموال وغيرها فلذلك لم نشترط
الا احد شطري الشهادة وقد مر تحقيقه في باب بيان محل الخبر وكذلك اي ومثل قوله في اشتراط
احد شطري الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم ولم يهاجر

يمنع اشتراط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما ومنهم من يقول يشترط العدالة في قولهم جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاجماع ومنهم من يقول لا يشترط وهو الاصح لان كل احد مامور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مني مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وفي خبر الرسول لا يشترط العدالة في المخبر فكذا هذا وقد مر بيان هذه المسئلة ايضا وكذلك اي مثل جهل هؤلاء المذكورين جهل البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الالزام حكم النكاح اليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط عندهما وكان قوله مثله وقع زائدا لا حاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يدل على ما يدل هو عليه قوله وكذلك اي ومثل جهل هؤلاء جهل الامة اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقول النبي عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري ولو يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها خيار مجلس العلم بعد ذلك لان الدليل اي دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص من الناس ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها الزام زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف الصغيرة اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهما لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية الى المال فيثبت الخيار لهما اذا ملكا امر نفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم الرضا منها تماما ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع عن التعلم قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد وانما يظهر بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها اي الصغيرة تريد بذلك اي بالجهل بالخيار الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ مشروع لالزام الفسخ لا للدفع لان ثبوت الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يتحقق ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام و

والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع ولهذا اي ولان خيار البلوغ للالزام وخيار العتاقة للدفع افترق الخياران في شرط القضاء لزوم الفرقة فاشترط القضاء في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك عليها بتطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان اثبات الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء فصار الحاصل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمني فلا يتوقف على القضاء وفي خيار البلوغ الالزام مقصود والدفع ضمني فيتوقف عليه قوله وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الالزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع مشتريا كان او بائعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الآخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كما تتم بغير رضاه فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط للفسخ لا للنفاذ اذ النفاذ ثابت بدون الخيار وهذا لانه لما عقد صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه في تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها الخبر وهي غائبة وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما سلط على عزل الوكيل بغير علمه وبخلاف خيار العيب لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت فاذا عجز البائع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحضر منه ولهما انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه في حق ذلك الغير ما لم يعلم به كالموكل اذا عزل حال غيبته لا يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به وهذا لان الخيار وضع في الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اي انه يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام فيصير العقد به اي باستثناء الحكم وامتناعه عن الثبوت او بعدم الاختيار غير لازم لان بفوات الاختيار والرضا الشرع سلب اللزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل ثم يفسخ اي العقد لفوات اللزوم عنه كما تنفسخ سائر العقود الجائزة والوكالات والشركات والمضاربات لا ان الخيار للفسخ لانه لا يصح ان يكون شرع الخيار لاجل الفسخ قصدا بغير علم صاحبه اذ لو كان الخيار للفسخ لا يصح لانه لم يكن له ولانه الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه شبهة نقض ما تم من جهته وهو باطل الا ترى انهما تصادقا على العقد فاثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا في الاسرار يوضحه ان اشتراط الخيار

في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار للتمكن به
من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجاً اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون
علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجبه رفع اللزوم فحسب قال القاضي
الامام رحمه الله ان كان الخيار ثابتاً للعاقد في اصل مباشرة العقد والزام الحكم جميعاً فاستثناء احد
الجانبين لبقي على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الا نصفه يبقى النصف
في ملكه لا ان المشتري اوجب له ملك النصف وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد
يقوم بهما فلا يثبت الا على الوجه الذي يتراضيان عليه ثم اذا رضي به فامتناع الحكم لعدم المثبت فيثبت
بما ذكرنا ولان الفسخ له لا انتفاء صفة اللزوم في حقه لا للتسليط فيصير هذا اي صاحب الخيار بالفسخ
منفرداً على الآخر بما فيه الزام فوجب الفسخ عليه بغير رضاه او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف
في الثمن بعد مضي المدة معتمداً على صيرورة العقد لازماً فيتضمن فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل
وحجر المأذون فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن
لا بد فيه من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبه التسليط ونحن نظرنا الى الحقيقة فقلنا انه كان
الخيار استثناء وهو منع الثبوت وذلك غير ثابت بمعنى من الآخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسليط الآخر
فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الاصل تدور المسئلة فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزم حكم العقد
الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب
في مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزم بدون رضاه قلنا ان التصرف متى
توقف على شرط فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل
الوكيل ويتدارك حقه فيما بدا له من العزل لعدم استيفاء حقه بالاشتراط على ان الرسول قائم
مقام المرسل وبعد الثلث لا يصح اصلاً كالواجب بنفسه للزوم العقد بمضي المدة وان بلغه
فضولي شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام في هذا الخبر خلافاً لمحمد
رحمه الله لانه وان وافقه في تحقق معنى الالزام لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عدداً او لا عدالة ونفذ
الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه في مدة الخيار وبعد الثلث لا يصح التبليغ وان وجد العدد
والعدالة جميعاً لصيرورة العقد لازماً بمضي المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو حصول العلم
في المدة واشتراط الثلث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة رحمه الله واما عند محمد رحمه الله فيعتبر
نفس المدة ثلثاً او غيره والله اعلم

فصل

وهو القسم الثاني يعني من اقسام
العوارض المكتسبة قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع
الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلاً للخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور
وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير
مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا
القول بقاؤه مخاطباً بعد زوال العقل يكون امراً حكمياً ثابتاً بطريق الزجر عليه لمباشرة
المحرم لا ان يكون العقل باقياً حقيقة لانه يعرف بانه ولم يبق للسكران من آثار العقل
شيء فلا حكم بقيامه قال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي رحمه الله في نوادره العقل في الرأس

وشجاعة في الصدر والعقل في القلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا
شرب الخمر خلص اثره الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فبقي الصدر مظلماً فلم ينتفع
القلب بنور العقل فسمي ذلك سكراً لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل في اجاز طلاق السكران
فرق بينه وبين الصبي فيقول ان السكر سد والعقل وآلته قائم والصبي لم يعط عقد الحجة
وهو تمام العقل الذي يقوم به حجة الله تعالى على عباده **قوله** مثل البنج ذكر القاضي الامام فخر الدين
المعروف بقاضي خان في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلاً عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رحمهما الله ان
الرجل ان كان عالماً بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر
في المبسوط لا باس ان يتداوى الانسان بالبنج فاما ان اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي ان يفعل
ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام **قوله** لم يحد على قوله في ظاهر الجواب ذكر الشيخ رحمه الله في شرح
الجامع الصغير ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل حلال عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا
يجب وان سكر في قوله وروى عن محمد رحمه الله انه حرام يجب الحد بالسكر منه وكذلك السكران منه اذا طلق
امرأته لم يقع عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران
من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلاً بين المطبوخ وغيره وذكر القاضي فخر الدين رحمه الله في شرح
الجامع الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلا واشتد ان كان مطبوخاً ادنى طبخة
يحل في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة واختلف المشايخ
على قول محمد رحمه الله قال بعضهم تحل شربه الا القدح المسكر وروى القاضي ابو جعفر عن محمد انه
يكره وان لم يطبخ حتى غلا واشتد ففي قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله روايتان في رواية لا يحل شربه
كنقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخاً وفي رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا
يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب وهذا اذا لم يستكثر فاذا استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع
واختلف في وجوب الحد وفي نفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو
متخذ مما ليس من اصل الخمر فكان بمنزلة لبن الرماك وذكر شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بعد ذكر
الاشربة المحرمة ولا باس بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقاً او
غير معتق مطبوخاً او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمهما الله ان
الذي منه بعدما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ من
العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ والكمثرى وما اشبه ذلك سكر او لم يسكر لان النص
ورد بالحد في الخمر وهذا ليس بخمر ولا في معناه فلو اوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر
فيه خلافاً فالان ذلك اي ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهى به اذ السكر الحاصل بما ليس من جنس
اللهو وبعض تصح الجملة وهو البنج ولبن الرماك مذكور في النوادر فاما المتخذ من الشعير والحنطة
والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط **قوله** وكذلك السكر من النبيذ المثلث عصير العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثاً وكل شربه
عند ابي حنيفة وابي يوسف في استمراء الطعام والتداوي والتقوي دون التلهي واللعب وقال محمد
لا يحل شربه ويروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران
منه وبيعه واقراره جائز ونبيذ الزبيب ونقيع الماء الذي القي فيه الزبيب لتخرج حلاوته

الماء ثم تهوان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام للآثار التي وردت فيه وان اشتد بعد
ما طبخ ادنى طبخة تحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله انه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لانه كالعصير فقوله من النبيذ المثلث يحتمل
ان يكون المراد منه المثلث الذي يتناوله اسم النبيذ من حيث انه يخلط بالماء للترقيق ويجوز ان يراد
منه نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق لقوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب والمعتق المشتد وتعتيق الخمر تركها حتى تصير عتيقة
اي قديمة شديدة لان ذلك اي المثلث او نبيذ الزبيب مما جنس ما يتلهى به لانه في معنى الخمر من العنب كالخمر
والفساق يستعملونه استعمال الخمر للتلهي والفسق فيكون السكر منه محظورا الا ترى انه يوجب الحد
لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعاء الطبع الى الشراب المتخذ من العنب والزبيب حاصل
فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب قوله وهذا السكر اي السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع
لانه قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا
خطابا في حال الصحو فلا شبهة فيه اي في انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اي يدل على انه
لا ينافي الخطاب ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب
فلا تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط ومعناه تصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا
تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حال هو منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل للخطاب
في حالة السكر فان قيل السكر يعجز عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي
ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه وان لا يصح منه ما يبتني على صحة العبادة
قلنا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل
مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب
ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع والى الحرج واما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه
فيبقى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب
فهو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى الخطاب متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في
حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا
يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا
يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام
الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويصح عباراته كلها بالعتاق والطلاق وهو احد قولي
الشافعي رحمه الله وفي قوله الآخر لا يصح وهو قول مالك واختيار ابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي
من اصحابنا رحمهم الله ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه ايضا لان غفلته فوق غفلة النائم فان
النائم يتنبه اذا نبه ولا ينتبه السكران ثم طلاق النائم وعتاقه لا يقع فطلاق السكران وعتاقه
اولى وقد دخل الجواب عنه ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير والصغيرة واقراضه
واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله
انما يغلب عليه السرور فيمنعه من استعمال عقله فلا يؤثر ذلك في تصرفه سواء شرب مكرها او طائعا

كذا في اشربة المبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان ان شرب المسكر مكرها ثم طلق
او اعتق اختلفوا فيه والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه وانما ينعدم بالسكر القصد
اي القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب ذلك عنه
بالسكر دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تبتني على اصل العقل حتى ان السكران اذا
تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا وهو قول ابي يوسف وعلى ما ذكر في شرح التاويلات
تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي باعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتني على
العقيدة والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو
وما كان من عقد القلب لا ينبني خصوصا المذاهب فانها تختار بفكر وروية وعما هو الاحق
من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا
عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا
ينجو سكران من تكلمه بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخف
بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر وتمسك بعضهم بما روي ان واحدا من كبار الصحابة
سكر حين كان الشرب حلالا فقال لرسول الله عليه السلام هل انتم الا عبيدي وعبيد آبائي ولم يجعل
ذلك منه كفرا وقرأ سكران سورة قل يا ايها الكافرون في صلوة المغرب وترك اللاءات فنزل قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره ولا بالتفريق بينه
وبين امرأته ولا بتجديد الايمان فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم
بها في حال الخطأ والجنون فلا تبين منه امرأته ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا
لان كلامنا في السكر المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصير ذلك عذرا في
عدم اعتبار الردة لا يدل على صيرورة المحظور عذرا فيه واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح
اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره لانا نقول انه لا يقبل الرجوع
لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو ابتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن
اثباتها بما يمنع لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر على امر ويثبت على كلام وذلك
اي الاقرار بالقصاص والقذف وما شرع سببها لا يبطل بصريح الرجوع لان ما شرع السبب
امر معاين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد فبدليل الرجوع
وهو السكر اولى ان لا يبطل وفي المبسوط واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف
ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان القذف فيه معنى حق العباد فيتقدم على حد السكر
ولا يوالي بينهما في الاقامة لئلا يؤدي الى التلف وشكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره
مخاطب الا ترى ان بعض الصحابة رضوان الله عليهم الحقوا اضداد حد الشرب من حد القذف
على ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذى واذا هذى افترى وحد المفترين في كتاب الله
تعالى ثمانون جلدة واذا زنا في سكره حد اذا صحا يعني اذا ثبت ذلك بالبينة لانه امر مشاهد لا
مرد له والسكر لا يحصل شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن
الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الانزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر واذا اقر انه
سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر طائعا لما قلنا ان السكران

لا يثبت على كلام ولكن يتكلم بشيء وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر
او اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف لان الرجوع عن الاقرار يصح فيما سوى حد
القذف وقد قارنه ههنا دليل الرجوع وهو السكر فيمنع عن الثبوت لان المنع اسهل من الدفع
ثم اشار الشيخ رحمه الله الى دليل ما ذكر من الاحكام بقوله وانما يوضع عن السكران الى آخره فان
كان سببه اي سبب السكر معصية بان شرب الخمر او الباذق او نحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد
السكر عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذلك اي وكذا الحكم ان كان سببه
مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يتلهى به اي اصله وضع كالمثلث ونبيذ
الزبيب المطبوخ المعتق وقوله وهو مما يتلهى به بيان التقييد لانه قيد اي التقييد بالاحتراز
عن السكر فيما يتلهى به لا في غيره واذا كان سببه مباحا بقي على الاطلاق غير مقيد بالاحتراز عن
السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهي في الاصل
بل هي للتغذي ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس الشيء لا يوجب
الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كاللبن كذا في المبسوط قوله لان السكر
جعل عذرا اشارة الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فيجوز
ان يجعل عذرا في غيرها ايضا فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر
جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتني على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان ركن
التصرف قد يتحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها الا ان اي لكن استدراك
من قوله اما الحدود فتقام عليه يعني السكر غير مانع من وجوب الحد لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه
لان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام وهو اصله اي اختلاط الكلام اصل
في السكر الا ترى ان اصحابنا اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اي بدون اختلاط الكلام
فعرفنا انه هو الاصل فيه وزاد عليه اي على اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله
شرطا آخر في حق وجوب الحد فقال السكر الذي يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا
الانثى من الذكر اعتبارا للنهاية في السبب الموجب في الحد كما في الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز كان
مستعملا لعقله من وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات
ويحتمل ان يكون حده اي حد السكر على قوله في غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة
الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لان من
اختلط كلامه بالشرب يعد سكران في الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال شمس الائمة رحمه الله وقد وافقا يعني ابا حنيفة رحمهم الله في
ان المعتبر في السكر الذي يحرم الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات
فاما الحد والحرمة فيؤخذ فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما واذا كان كذلك اي كان
السكران مختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر اقيم السكر مقام الرجوع الى آخره
والله اعلم

فصل الهزل

فاما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء
ما لم يوضع له ليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد الموضوع للهيكل والانسان
للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة

كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه الاصلي
عقلا وهو عدم افادة معناه واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم ارادة الحكم
اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة
المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما غير مراد ولهذا
فسر الشيخ باللعب اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله
ان الهزل ما لا يراد به معنى وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة
وما لا يصلح بطريق المجاز قوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف
للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان
الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه
عن الفائدة وهو باطل فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا
انه لا يراد به ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكنه لا ينافي الرضا
بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان قول المتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا فصار الهزل
في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم
لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت و
اشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب
ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده على ما نبينه
وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه و
شرطه اي شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان
يقول اني ابيع هذا الشيء هازلا وان التصرف الفلاني هازلا ولا يكتفي فيه بدلالة
الحال الا انه لا يشترط ذكره اي ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد
الناس التصرف الذي هزل به جدا ولا يكون كذلك حقيقة بخلاف خيار الشرط فانه يشترط
ذكره في نفس العقد ولا يكتفي باشتراطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن
الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد والتلجئة نوع
من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له
بان يقول بعتك هازلا واشتراط التلجئة لا يكون الا سابقا على العقد كذا قيل والاظهر انهما
سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ في المبسوط حيث قال في الجئك اي الجئ اليك داري اي اجعلك ظهرا
لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأه ظهره الى كذا والمراد هذا
البيع وقيل معناه ابايعك تلجئة مضطرا اليها ابايعك من البيع معك ولست بقاصد حقيقة
ولكنه الضمير للشأن لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب
ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار
لا يثبت مع الهزل كما سنبينه بيانه وذلك اي تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انتفائهما
في الرضا على وجه فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق
فهذا وجه انما جعلهما وجها ليصير الجميع اربعة اذ اكثر تقاسيم الكتاب عليها فانعقد العقد

فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الهازل في البيع بوجه آخر
حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في
العقد الصحيح ففي العقد الفاسد اولى ان يمنع لخيار المتبايعين معا يعني اذا شرط الخيار
لكل واحد من المتبايعين في العقد لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال
ملكه عما في يده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة
اشتراط الخيار لهما على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا فان نقض العقد احدهما
يعني في مسئلة الهزل انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازاه جاز
لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة وان اجاز
احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان المجيز
مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من جواز العقد فان اجاز صاحبه بعد فالبيع جائز
لانهما قد اسقطا خيارهما وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث
حتى لو اجازاه في الثلث صح العقد وبعدها لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث
يصح وبعدها لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا ههنا ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة خيار
المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع اي بالبيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما الحكم بالعقد الى
الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما فقبل الاختيار لا ملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف
المشتري من المكره فالمكره مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد
واجاب الى هذا فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو اكره على بيع تلجئة فباع لم يجز اعتاق
المشتري فيه ايضا ولانه هو الجملة اي الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافي الاهلية والاختيار
والرضا بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم به اي بعدم تأثيره في النكاح انه لا ينافي الايجاب
اي السبب اذ لو كان منافيا لنفس الكلام وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد بالكلام
الفاسد الا ترى انه لا ينعقد بعبارة المجنون لفسادها فعلم ان كلام الهازل صحيح في
انعقاده سببا قوله واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان
تلك المواضعة لم تكن لازمة فترتفع بما قصدا من الجد الا ترى ان العقد بعد العقد يكون
نسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها وان اتفقا انهما لم يحضرهما
شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك المواضعة
وقال الآخر بل اعرضنا عنها فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين اي فيما
اذا لم يحضرهما شيء وفيما اذا اختلفا وعندهما عند حضور الشيء والاختلاف سواء في ان
العقد فاسد الا ان يوجد النص على ما ينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك اي كما
بينا ان العقد صحيح في الحالين قوله اي قول ابي حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه اي
ابا يوسف قال قال ابو حنيفة رحمهما الله فيما اعلم انه لازم يعني ذكر ابو يوسف كلمة
فيما اعلم حين روى قول ابي حنيفة وذلك لا يوجب شكا في الرواية لانه من مذهب ابي يوسف

[illegible]

ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم لانه يخبر عن واجب علمه والانسان يعرف حقيقة
الحال فيما عليه فكان قوله فيما اعلم تاكيدا للكلام وبيانا انه يخبر عن تحقيق لا تشكيكا فيكون الخلاف
ثابتا في المسئلتين ومنهم اي من المشايخ من اعتبر هذا اي قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد
ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه اي قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما اعلم استثناء
لتيقنه وبيان للشك بمنزلة قوله فيما احسب واظن فكذا ههنا يكون قوله فيما اعلم تشكيكا لان الرواية
عن الغير كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله لان ما روى
لما لم يثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع فاسدا في المسئلتين بالاتفاق
والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا فيما اعلم للتحقيق لا للتشكيك فكان الاختلاف ثابتا لان
المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله مطلقا مطلقا ان البيع جائز ولان اعتبار قوله
ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض عما كان ثابتا في
الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله فتلحق به فاما الشهادة ففيها معنى
الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت بلفظ الشهادة الدالة على المعاينة وحضور الحادثة
ولا تتادى بلفظ واتيقن فكان قول الشاهد فيما اعلم موهما للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة
كذا في بعض الشروح وقوله اي وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف لا بفتوى ابي حنيفة رحمه الله
رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابي حنيفة لا بكلام ابي يوسف رحمهما الله حتى قال الامام
خواهر زاده في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار البيع جائز فيما اعلم بقول
ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما اعلم
موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كما لو قال انا اشك في جواب هذه
المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابي يوسف وقد
بينا ان عند هذا اللفظ لا يوجب شكا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا فصار كان ابا يوسف قال
ان فيما اتيقن واعلم ما قال ابو حنيفة رحمهما الله في هاتين المسئلتين ان البيع جائز وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم وانما تتغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على
المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعوى خيار
الشرط فلا تقبل يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة بل ينفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما
عن تلك المواضعة كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا ثم اختلافهما في بناء العقد
على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجحد الآخر
كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للآخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا
في البناء عليها وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة و
المواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا تكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل و
لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار ولا الاجل فهذا مثله وهو معنى قوله العقد المشروع للايجاب
حكمه في الظاهر حجة اي العقد شرع للايجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر جد
ههنا لعدم اتصال الهزل نصا فهو اي الجد اولى بالتحقيق لكونه اصلا من المواضعة التي هي عارضة
ووجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء على المواضعة لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا

للمال عن يد المتغلب فيكون فعلها بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه
لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان الاشتغال بها اشتغالا بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الحجة
كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فيترجح السابق منهما اذ السبق من اسباب
الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكمه بلا معارض والسكوت في حالة العقد
او الاحتمال في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب
العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر لا يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب
تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبق مواضعة على
الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل
اتفاقا وعدم اتفاقهما على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب البيع والعقد
فلا يمكن الحمل على الصحة والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ينعقد البيع عنده بالفين
وهو اصح الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف والالف الاخرى هزل به باطل وهو
قولهما لما ذكرنا ان الاصل يعني من الجانبين فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعندهما
الاصل هو المواضعة فان الثمن الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا في اصح الروايتين عنه وهو رواية
كتاب الاقرار وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة
رحمه الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها فالالف التي
هزلا به فكان ذكرها والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر
اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا
بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير واجب في
العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان
لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا
شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او نفع لهما فيفسد به العقد
كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن واذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح
العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين
بالاخرى فكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى
من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان
اولى بالاعتبار من الوصف ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر في باب النهي واذا كان العمل بالاصل
اولى وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين بخلاف تلك المواضعة مع المواضعة على الهزل باصل العقد
اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع من العمل بها وقد
وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها وقد ذكر ابو يوسف
رحمه الله في هذا الفصل اي الهزل بقدر البدل نادرا وان قول ابي حنيفة فيما اعلم كما ذكر في الفصل
الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله مطلقا
من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على التشكيك قوله واما اذا تواضعا على البيع
بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا

على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد
لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط
ذكر البدل فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل
العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سمياه من البدل فيتضمن ما ذكرنا ان المتعاقدين
بعد المواضعة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان
البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه
مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنسه وبين
الهزل في قدره وقالا لا ينعقد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل
العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى
الفين لان الالف في الالفين موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد
لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس بجد بها ولانه المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة
العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير او اشترى جارية
على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا وهو جواب عن كلام ابي حنيفة
رحمه الله واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الآخر اي مع العمل بها غير ممكن لما ذكرنا فصار العمل
بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا
باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله اما فيما لا يحتمل النقض
اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته فكذا الاحكام فيه اصلا اي لا يثبت المال فيه بدون الشرط والذكر
ولم يذكر اتفاقا قوله عليه السلام ثلث جدهن جد الحديث فهو المنصوص عليه الحكم فيه ثابت بالنص وفي الباقي
بالدلالة لا بالقياس كذا قيل وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة
والفسخ ولا التراخي بشرط الخيار وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء
بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق
المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف
سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند
كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل
كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف
البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل لا يؤثر
اي في هذا النوع قوله واما الهزل باصله فباطل وصورته ان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها
كان النكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لما سميناه من الحديث ولما ذكرنا ان
الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل له ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب و
خيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل واما الهزل بالقدر فيه اي بقدر البدل في النكاح بان يقول لامرأة
او وليها او قال لوليها دونها اني اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية
الفين واجابه المولى او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر

التعاقد ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين
والمال مع الهزل لا يجب بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده
لان ذكر الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح
لان اصل العقد ولان العقدان كذا في المبسوط ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد
بالفين في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل في الجانبين
الذي يثبت به التناسل واما شرع المال فيه اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح النكاح بدون
ذكر المهر ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فلا يجعل المهر مقصودا بالصحة اي بصحة التسمية
بان يترجح جانب الجد على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر الفين لصار
المهر بنفسه مقصودا فيه بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه ولعدم افتقاره
في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة
لانه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع
بدون ذكره واذا كان مقصودا اوجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا امكن ولا يقال الثمن
تابع في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على ما عرف لانا نقول هو تابع بالنسبة الى المبيع في محلية البيع و
لكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد ركني
البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالقراءة في الصلوة مع سائر
الاركان والاقرار مع التصديق في الايمان اما المهر في النكاح فليس بمقصود اصلا لان الغرض منه
ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افترقا وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المهر الفان في
هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي التسمية بالمهر في حكم الصحة
وافتقارها اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت الا قصدا ونصا كابتداء
البيع لا تثبت الا قصدا ونصا وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولى
بالمواضعة ترجيحا للصحة على الفساد فكذلك هذا في تسمية المهر لان الهزل مؤثر في تسميته
بالافساد كما في البيع وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام
فان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل
لا يجب المال او ما تواضعا ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية
فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف و
الالفين لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف
وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية
ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويؤثر في فساد التسمية وان اتفقا انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب
العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته كما في الالف و
الالفين في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف قول ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وبطلت

المواضعة

المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا ولم واما
الذي يكون المال فيه مقصودا وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر
فلما شرط المال فيه صار مقصودا فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعني الاوجه الثلثة المنقسمة على اثني
عشر فانهما اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه فان
هزلا باصله اي التصرف فيه راجع الى الذي بان طلق امرأته او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده
على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء
فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف قال الشيخ رحمه الله
وهذا الجواب عندنا ان اراد به نعم ان كان الجواب على قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة
رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله بعينه في
الجامع الصغير فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار
ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق
في الثلثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج واما على قولهما
فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
ولابي حنيفة ان هذا من جانبها بمنزلة البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من
جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع
وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فهو تمليك مال فجعل شرطا بهذا الوصف كرجل
قال لآخر ان بعتك هذا العبد فعبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان
كذلك يثبت فيه الخيار فاذا بطل حكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو
انه تمليك مال كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وهو المراد من قوله لما عرف فيه اي في الموضع الذي
نص عليه فيه فكذلك هذا اي مثل خيار الشرط خلع الهازل يكون على الاختلاف لكنه اي لكن خيار
الشرط غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عندهما حتى لو شرطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف
البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط
جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات
وتعليقها بالشروط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث فيجب اعتبار صحة المدة
ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث عملا بالقياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار
المرأة فيما زاد فيه على الثلث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار
ابدا فيما فوق الثلث كما هو ثابت لها في الثلث فكان لها ولاية النقض والاثبات مع سائر
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث
في الخلع وامثاله لانه بعوده في جانبها وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى
الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه
بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود
العقد كما ان الثمن تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلث كما بينا
وان هزلا بالكل اي باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اتفقا على البناء او اختلفا فهم وقع الطلاق

ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده
فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ليتم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع
عن الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض
ترجيحا للجد الذي هو الاصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذلك ههنا وعندهما هو
اي التصرف فجائز اي لازم والمال واجب ولا يفيد الاختلاف اي اختلاف المتعاقدين في البناء
على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال في حال اتفاقهما
على البناء فهو حال الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم حتى وقع الطلاق
ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده فصار الجواب في الفصلين واحدا
وحصل الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التخريج قوله فان اتفقا على البناء فعندهما
الطلاق واقع لان الهزل لا يؤثر فيه بالمنع عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم
لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة
للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه فكذلك يجب تمام المسمى
فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعا لانه شاهد فيه مقصود او لئن سلمنا انه فيه تبع
لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع ومع ذلك اثر الهزل فيه حتى كان
المهر الفاسد فيما اذا اتفقا في قدر البدل دون الالف كما مر بيانه قلنا المال ههنا مقصود بالنظر
الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة
الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيتوقف حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال في
النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج
الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فهو نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط
المتعاقدين بل يثبت بلا ذكر ومع شرط النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل
فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال على ان الامام شمس الائمة ذكر في شرح كتاب الاكراه
في باب التلجئة انهما لو تواضعا النكاح على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالفين كان النكاح
جائزا بالف ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا فعلى هذه الرواية كان الطلاق
على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر البدل في ان البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا
يحتاج الى الفرق وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له ان يتعلق الطلاق
باختيارها اي باختيار المراة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل
لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين
في العقد دون الالف وقد عرف ان الهزل عنده مؤثر في جانبها كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع من
جانبه يمين فانه تعليق الطلاق بقبول المراة البدل والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجد
فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق معلقا بجميع البدل وقد تعلق بعضه اي بعض البدل
بالشرط وهو اختيار المراة يعني لما علق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع
والمراة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط

ههنا

بقوله وأما الذي يكون المال فيه مقصودا م ام

لمنزلة

انهما ن

ن كما لا يؤثر م

فصار

فصار كانها قبلت احدى الالفين في الحال فيتعلق قبولها الالف الآخر باعراضها عن الهزل
وقبولها اياه بطريق الجد فهو معنى قوله وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق
في الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت احد الالفين ولم تقبل الآخر وعلى رواية المبسوط
يقع الطلاق ويلزم الالف فان قيل لما الحق جانب المراة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في
الحال بجميع البدل عنده كما في البيع في هذا الفصل فانه ينعقد بجميع المسمى قلنا انما ينعقد البيع
بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع
البدل ولا يقع في الحال ولذلك افترقا قوله واما اذا هزلا باصل المال اي بجنسه فذكر الدنانير
تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا
على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف
عندهما ولا في المال تبعا له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ ايضا تبعا للاصل واما عند ابي حنيفة
رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى بطريق الجد واختيارها
الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المراة المسمى فصار كانه علق الطلاق
بقبول الدنانير وهي لم تقبل فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وفي الوجوه الثلثة الباقية
وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل
حال من غير ذكر خلاف وكذلك هذا في نظائره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت
الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع
قوله واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فطلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها
كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض
بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر
شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعده في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك واذا سلم
الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا
اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانها تبطل بحقيقة السكوت
مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد اي
طلب المواثبة والاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما
يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم
وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا
يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء
له فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل
به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة وكذلك الحكم في تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه
يبطل بالهزل حتى لو ابرأه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار
لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى
وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا

باختيارها م

لو ابرأ الكفيل جاز الا انه يصح مع انه لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بعد ثبوته لو صالح الكفيل على
عبد وهلك العبد او رده بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة واذا كان كذلك يعمل فيه
الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رايت مكتوبا بخط شيخي قدس الله روحه قوله واما القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في اول هذا الفصل ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا
انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متميل بين
الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفترين
وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير
حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد
وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحقه الاجازة الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او
عتاق او نكاح لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة
لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين الله تعالى وان كان القاضي يصدقه في
الطلاق والعتاق مع انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه
التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه لانه اي الاقرار يعتمد صحته يعتمد المخبر به اي وجوده
ويحقق في الماضي والهزل يدل على عدم المخبر به في الماضي فيمنع انعقاده اصلا فصار ذلك كله اي الاقرار
عما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الخبر يعتمد وجود المخبر به فيؤثر
الهزل فيه الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المراة زوجة
والعبد عبدا كما كانا فعلنا ان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه
كاذب فيما يخبر به فاصل المخبر في الشرع عن نفسه فكذلك اي فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل
ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا وبطلانا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة
تلحق شيئا ينعقد يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كذبا
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بان قال فلان كبيع الحر بخلاف البيع والاجازة لانه ان انعقد
انعقاده موقوفا على الاجازة قوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان معنى الردة هو تبدل الاعتقاد
ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الاكراه
والتكلم فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به بل بعين الهزل يعني انا لا نحكم بكفره باعتبار انه اعتقد
ما هزل به من الكفر بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر وان لم يكن راضيا بحكم ما
هزل به لكونه جاز الاثم لوجود نفس الهزل مختار للسبب راضيا به فانه اذا اتى النبي عليه السلام
جاز لا مثلا او دعا لله شريكا جاز لا بهواض بالتكلم به مختارا لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل
كلامه عليه والتكلم بمثل هذه الكلمة جاز لاستخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار المتكلم بكلمة الكفر بطريق
الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق لا بما هزل به الا ان اثرهما اي الهزل بالكفر واثر
ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر بخلاف المكره لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا
بل يجريه على لسانه اضطرارا وقد عفا الشرع عن نفسه عند ... لم ينعقد اصلا ولا يقال ان الهازل لا يعتقد

الكفر ايضا لانا نقول بل هو معتقد للكفر لان مما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضا
به وهو راض بالهزل فمعتقده لكان كافرا كذا في بعض الشروح فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ
عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان
وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا
فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين
مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بهذا اولى لانه لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل
ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية
فكان بمنزلة الطلاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله واما القسم الرابع اي من اقسام العوارض المكتسبة
فهو السفه السفه في اللغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وزمام سفيه
اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل
مع قيام العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات سفاحا
ارتكابها من السفه حقيقة الا ان الشيخ قيد بقوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم
على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يقع عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى
مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه
تعريف السفه المصطلح الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر لا جميع انواع
السفه ولهذا فسره بقوله وهو السرف والتبذير والضمير راجع الى العمل اي فيعمل بالعمل بخلاف موجب
الشرع من وجه اي اخر السرف والتبذير لان اصل البر متعلق بقوله وان كان اصله اي اصل ذلك
العمل مشروعا والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا وذلك اي السفه
لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على
حالها ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا انه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة
الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله
اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل
لاداء حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات
فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال
او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر واجمعوا ان السفيه يمنع ماله في اول ما يبلغ بالنص يعني اذا بلغ سفيها
يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي اموالهم التي في ايديكم اضاف الاموال الى الاولياء وهي في الحقيقة
اموال غيرهم لانها من جنس ما يقيم به معايشهم كما قال لا تقتلوا انفسكم وكما تقول لمن قدم طعاما
بين يديك هذا طعامي في منزلي كل يوم اي من جنسه او لانهم القوامون عليها والمتصرفون فيها التي جعل
الله لكم قياما اي تقومون بها ولو ضيعتموها لضعتم فكانها في انفسها قيامكم وانتعاشكم ثم علق الايتاء
بايناس الرشد اي بابصاره فقال جل جلاله فان آنستم منهم اي عرفتم ورايتم منهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس

منه الرشد دفع المال اليه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع الى السفيه ما لم يونس منه الرشد
لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
الا ترى انه عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع المال اليه بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين
سنة لان السفه يستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم منع المال بمنزلة الجنون والعته وانهما يمنعان دفع
المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه واستدل ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ولا تاكلوها
اسرافا وبدارا ان يكبروا معناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال اليهم وبقوله تعالى وآتوا اليتامى
اموالهم والمراد البالغون وسموا يتامى لقرب عهدهم به فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم
اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد فانه تعالى
قال حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع المال اليه
عقيب البلوغ بشرط ايناس الرشد وما يقرب من البلوغ في معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك
فوجوب دفع المال اليه مطلق بما تلونا من الاية غير معلق بشرط والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء
اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في منع المال واثره قد يبقى الى ان يمضي عليه زمان وينقطع بعدما بلغ
خمسا وعشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع المال ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لو بلغ رشيدا ثم صار
سفيها لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر الصبا فلا معتبر في منع المال او منع المال على سبيل التاديب
له والاشتغال بالتاديب ما لم ينقطع رجاء التاديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يونس رشده فقد انقطع
رجاء التاديب لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال عنه بطريق التاديب ثم
نقول ان الانسان في اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه لقرب عهده بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان
لا بد ان يستفيد رشدا اما بطريق التجربة والامتحان اذ التجارب لقاح العقول والشرط رشد
نكرة فيتحقق الشرط بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكرة فيسقط المنع اي منع المال بوجود
هذا النوع من الرشد لانه اي منع المال انما عرف بالنص زجرا له عن الفعل الحرام وهو التبذير او حكما لا يعقل
معناه لانه منع المالك عن ماله مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو المطلق الحاجز فيتعلق
الحكم بعين النص اي المنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا ولا تقديرا لان ما كان عقوبة
او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله اي منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط
من وجه وهو اصابة نوع من الرشد بالتجربة سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في
حكم الوجود من وجه بوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة يعني على تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص
غير معقول المعنى يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما فقد تحقق
الشرط فوجب جزاؤه وهو دفع المال اليه قوله وقد اختلفوا في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا
عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون
فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله
كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا
والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه يثبت المحلية وبعد ما صدر
التصرف عن اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا عن نفوذ التصرف لان
بالسفه لا ينتقص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان

يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة
ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها ولا يبطل ذلك اي ما ذكرنا من حقوق الشرع
وحقوق العباد عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب
الموجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق
او قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ عن علة ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان
ضررها يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه ففي ماله اولى وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل
دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابا يوسف ومحمدا قالا ان الحجر عليه على سبيل النظر
له وقال الشافعي على سبيل الزجر والعقوبة ويظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا في دينه مصلحا
في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل
الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه احتج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى فان كان
الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات
الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه وبما روي ان عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما
كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة دارا بمائة الف وفي رواية باربعين الف دينار
فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام اشركني فيها فبلغ ذلك عثمان
رضي الله عنه فقال كيف احجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجارات فثبت
انهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير وبان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان
الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر
بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ابا بكر الخصاف رحمه الله كان يقول ضرر السفيه يعود الى
الكافة فانه لما افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق السهم من بيت
المال والحجر على الحر لدفع الضرر العام مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وحقا له لدينه لا لسفهه لانه وان كان عاصيا لسفهه فهو مستحق النظر باعتبار اصل
دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا للاسلام
والدليل عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه مشروع بطريق النظر للمأمور والمنهي حقا لدينه
وللمسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جناية منه فلا يستحق به
النظر وعما قال الشافعي رحمه الله السفيه جان فيستحق الحجر عليه بطريق العقوبة لا بطريق النظر في
عامة احواله وعند السفه يعود لزوم النظر ويظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر فنظر الشرع
له في هذه الحالة لوجود المعنى الداعي الى النظر الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا
حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف
فمن عفا واصلح فاجره على الله وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة
عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله تعالى الجنة بفضله وكرمه من غير تقدم عقوبة وعما لا يعرف المعتزلة

يعتبر

درهم

فقال النظر له واجب لا باعتبار ان الجناية مستدعية للنظر له فنظر الشرع

متن بزدوي

وقياسه بمنع المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف لا يضيع بالتبذير والاسراف
فكذلك الحجر عليه لان كان مطلق التصرف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على
الولي في حفظ ماله الى ان لا يتلفه بتصرفه وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان
المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد
اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج
كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح
والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه قوله
وقال ابو حنيفة رحمه الله يعني في الجواب عن كلامهما ان النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر بحاله
جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب وفي اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال
ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق النظر وههنا قد تضمن ذلك كما ذكرنا في الكتاب
بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لا بتنا فلا يمكن تعديته الى غيره ولانه ثبت
بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل في اتباع
الهوى والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كايجاب المال فيجعل جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية
بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه جناية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة
فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان
ونقض العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام
والاولياء لا الى المخاطبين به دون الايمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتأديب لا حد فيجوز ان
يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول لعلة
النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة
زائدة عليه وهو اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال للولاية والاهلية والحاقه بالبهائم وهي نعمة
اصلية لان الانسان بين سائر الحيوان باللسان يمتاز فبان جوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة
والحاقه بالفقراء لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية
والحاقه بالبهائم لمعنى النظر له والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل
فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان
يمل المجنون وقيل المراد من السفيه هو المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق
لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل وعن الحديث ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه
بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشتراك الزبير ومن يرى الحجر لا يترك بمثل هذا العذر فان
الغبن الواقع العقل لا يرتفع باشتراك الغير ولكن يحتمل ان عليا رضي الله عنه رآه اسرافا حين انفق
مالا عظيما في شراء دار وهي حظ الدنيا لا من انفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا لم يتصرف في
حظوظ الآخرة فبين ان ذلك كان على سبيل التخويف وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف
ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا بثبات اليد على المال كالهدايا والضيافة
والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل
المقصود بمنع المال عنه وان كان لا يحجر عليه ثم اجاب الشيخ عما قال ابو حنيفة رحمه الله قبلا منه

منع المال عنه مقصود لعينه بل لبقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم ينقطع لسانه عن ... فانه اذا كان الحجر ...

اعتاقه نخ

منع المال محرم

يمتاز عنه

الى قولها

يعني م

الى قولها بقوله وفي لا هذه الامور اليد واللسان والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به يعني ثبتت
هذه الامور للعبد لاجل ان يرتفق بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه
وفي حق المسلمين وجب الرد اي رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا
على موضوعها بالنقض ولدفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر قوله وان
لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانهما لما قالا النظر
واجب بالحجر حقا للمسلمين اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه يتصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا
يجب الحجر فرد ذلك الجواب وقال لانه وان تصرف في خالص ملكه ولا حق للمسلمين في ماله يؤدي تصرفه
الى الاضرار بالمسلمين في المآل فيجب دفعه عنهم بالحجر في المال وهذا اي وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين
قياس ما روي عن ابي يوسف فيمن تصرف في خالص ملكه بما يتضرر جاره حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع
ولو نصب حبوا لا لاستخراج الابريسم من الفيلق فللجيران المنع اذا تضرروا بالدخان ورائحة الديدان
وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه وكذا النداف اذا كان ضرره بينا يمنع كذا في مختصر المنية
من غير ذكر خلاف فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندهما بطريق النظر قوله وانما يجب ان ينظر الى
ما فيه نظر له ابتداء حتى لا يجعل السفيه عندهما كالهازل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمريض بل
المعتبر في حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر له فيجب ان يلحق ببعض هذه الاصول
فاذا اعتق عبدا نفذ عتقه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر ثبت لمعنى
النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته وهناك وجب السعاية للغرماء في كل القيمة و
لورثته في ثلثي القيمة اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق لتعذر الامكان فكذا ههنا وان جاءت جاريته
بولد فادعاه ثبت نسبه منه فكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له لا سبيل عليها لاحد بعد موته
لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد لحاجته الى ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في
هذا بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك كالصحيح حتى انها تعتق من جميع ماله
بموته ولا تسعى في شيء ولا ولدها في شيء لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه
وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم كان شراءه
المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملكه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في ملك
المشتري شيء من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر
عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ولو حلف بالله او نذر نذرا من هدي او صدقة لم ينفذ له القاضي
شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر يمينه بماله لانه محجور عليه من التصرف في ماله فيما يرجع الى الاتلاف فهو ملحق
بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها ثلثة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لان يده
مقصورة عن ماله فله ان يكفر بالصوم قوله وسوى الحجر بسبب النظر عندهما انواع حجر بسبب السفه
مطلقا سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ رشيدا وذلك اي هذا الحجر يثبت
عند محمد رحمه الله بنفس السفه بدون حجر القاضي اصليا كان او عارضيا لان الولاية قد فاتت لنا على
ان السفه في ثبوت الحجر به نظير الجنون والعته والصغر والرق والحجر بسببها يثبت من غير حاجة
الى قضاء القاضي فكذلك بالسفه وابو يوسف يقول لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر القاضي عليه في الوجهين
لان الحجر عليه لمعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر ففي ابقاء الملك له نظر وفي اهدار قوله ضرر

انه يمنع م

ولا كالمكره ...

في هذا

السفيه

او عارضا نخ

من الآخر

ويشبه هذا لا يترجح احد الجانبين منه الا بقضاء القاضي يوضحه ان السفه ليس بشيء محسوس وانما يستدل عليه بان يغبن في التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستجلاب قلوب المجاهزين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكم الا بقضاء القاضي بخلاف الصبا والجنون والعته ولان الحجر بهذا السبب مختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدين فلو ادرك سفيها فلم يرفع امره الى القاضي حتى باع شيئا من تركة والده واقر بديون ووهب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله والنوع الثاني من الحجر ان المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله عروضا كانت او عقارا عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد النقدين بالآخر استحسانا لقضاء دينه احتجا في ذلك بحديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسم ثمنه بين غرمائه بالحصص وقال عمر رضي الله عنه في خطبته اياكم والدين فان اوله هم وآخره حرب وان أسيفع جهينة قد رضي من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادّان معرضا فاصبح قد رين به فمن كان له عليه دين فليغد ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان هذا اتفاقا منهم على انه يباع على المديون ماله ولان بيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو مما يجري فيه النيابة والاصل انه من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو مما تجري فيه النيابة ناب القاضي منابه كالذمي اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باع القاضي والعنين بعد مضي المدة اذا ابى ان يفارقها ناب القاضي منابه في التفريق بينهما وابو حنيفة رحمه الله استدل بقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس بتجارة عن تراض وبان بيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين وبيع المال غير متعين لقضاء الدين فانه يتمكن من قضائه بالاستيهاب والاستقراض وسؤال الصدقة من الناس فلا يكون القاضي متعينا لهذه الجهة عليه ليباشر بيع ماله عند امتناعه كالاجارة والتزويج والدليل عليه انه يحبس بالاتفاق ولو جاز له بيع ماله لم يشتغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالغرماء في تأخير وصول حقهم اليهم فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة وهذا بخلاف عبد الذمي اذا اسلم لان عند اصرار المولى على الكفر ازالة العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق العنين لما تحقق عجزه عن الامساك بالمعروف استحق عليه التسريح بعينه فاما مبادلة احد النقدين بالآخر بان كان عليه دراهم وماله دنانير فالقياس ليس له ان يباشر هذه المصارفة لما بينا ان هذا الطريق غير متعين لما هو مستحق عليه وهو قضاء الدين وفي الاستحسان يفعل ذلك لان الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الآخر في حكم الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضي ان يقضي به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولاية الاخذ من غير رضاه كالوظيف بجنس حقه لانهما جنسان صورة وان كانا جنسا واحدا حكما فلعدم المجانسة صورة لا ينفرد صاحب الدين بالاخذ ولوجود المجانسة معنى كان للقاضي ان يقضي دينه به وتاويل حديث معاذ رضي الله عنه ان عليه السلام انما باع ماله بسواله لانه لم يكن في ماله وفاء بدينه فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال بركته فيصير وفاء بدينه وهذا لانه لا يظن بمعاذ ان يابى امر النبي صلى الله عليه وسلم ببيع ماله وقضاء دينه حتى يحتاج الى بيع ماله عليه بغير رضاه فانه كان لا يتهيأ حجرا ولا يمنع احدا شيئا فكيف يمتنع من قضاء دينه بماله بعد امر رسول الله عليه السلام والسلام

فانما تجرم

ثم حديث أسيفع ان عمر رضي الله عنهما قال اني قاسم ماله بين غرمائه فيحمل على ان ماله كان من جنس دينه وان ثبت البيع انما كان برضاه الا ترى ان عندهما القاضي لا يبيعه الا عند طلب الغرماء ولم ينقل ان الغرماء طالبوه بذلك وانما المنقول انه ابتداهم بذلك وامرهم ان يغدوا اليه فدل انه كان ذلك برضاه كذا في المبسوط قوله والثالث ان يخاف على المديون ان الآخر اذا اخيف على من ركبته الديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من القاضي الحجر عليه لا يحجر القاضي عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحجر عليه وبعد الحجر لا ينفذ تصرفاته في المال الذي كان في يده عند الحجر وينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده وفي هذا الحجر نظر للمسلمين فاذا جاز الحجر عليه عندهما بطريق النظر فكذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين وعند ابي حنيفة رحمه الله كما لا يحجر على المديون نظرا له لا يحجر عليه نظرا للغرماء لما في الحجر من اهدار اهليته وسد باب التصرفات في ماله من الضرر عليه وانما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحاق ضرر به الا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس في الدين لاجل ظلمه الذي تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف التلجئة امر موهوم منه فلا يجعل كالمتحقق منه ثم الضرر في اهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كما في منع المال من السفيه مع الحجر ثم الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ولا يتم ذلك الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بدون القضاء فتبين بما ذكرنا من ايجاب الحجر في هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفه لا يوجد في هاتين الصورتين وقد وجب الحجر نظرا للمسلمين وهو معنى قوله والحجر عن سفه الى آخره لكنه اي السفه بمنزلة العضل من الاولياء اي المنع من الاولياء في انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع عن تزويج المراة عند خطبة الكفو وخيف فوته يزوجها القاضي منه ويصير الولي بحجره ساقط الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا للمراة لا ان يكون العضل بنفسه الذي هو ظلم من اسباب النظر له فكذا السفيه اذا ابتلي به يحجر عليه نظرا للمسلمين لا ان يكون السفه بنفسه من اسباب النظر له قوله القسم الخامس اي من العوارض المكتسبة وهو السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام على ما عرف بحثه في المبسوط وغيره ان ما ذكرنا هو المختار وان قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها يدل على هذا التقدير المذكور وهو حديث مشهور وانه لا ينافي شيئا من الاهلية اي لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا يمنع شيئا اي وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها لكنه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لانه اي السفر من اسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستانه الى بستانه في خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخص بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها الا ترى

يوجد

أو لو حدث به مرض في حال الصوم لا يمكن أن يرخص له بالافطار مع أنه من الأمراض الصعبة
فعرفنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض أصحاب الحديث واختلف في أثر
السفر في الصلوات فأثره في حق الصلوة عندنا إسقاط الشطر من ذوات الأربع حتى لم يبق الكمال
مشروعا أصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص
له بأن يصلي ركعتين إن شاء كما في الإفطار حتى لو لم يشأ لم يخرج إلا بالأربع وإذا فاتت لزمه قضاء
الأربع عنده وقد أوضح الشيخ هذه المسألة غاية الإيضاح وقد مر بيانها في باب العزيمة والرخصة
فلا يحتاج إلى زيادة شرح ودليلان ظاهران من النص والمعقول ودليلان خفيان منهما أيضا
القصر أصل قالت عائشة كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج
به إلى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع كذا في التيسير الأثر نص
والنص في حالة الإقامة دون السفر إن الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته يعني القصر المتعلق
بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعملوا بها واعتقدوها والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف
غير هذا القصر وهو قصر الأحوال على ما بيناه لا يحتمل الرد لأن إثبات حق يحتمل التمليك من الله
تعالى لا يحتمل الرد كالإرث فإسقاط حق لا يحتمل التمليك أولى أن لا يحتمل الرد وهذا بخلاف
إبراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد لأن فيه معنى التمليك من وجه لأن الدين مال من وجه دون
وجه فلا يكون إسقاطا فيجوز أن يرتد بالرد عملا بجهة التمليك وإن لم يتوقف صحته على القبول
عملا بجهة الإسقاط فأما هذا فإسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لأنه يتم بالمسقط وهو جواب
عن تمسك الخصم بهذا الحديث فإنه قال سماه صدقة وأمر بالقبول فيتوقف الرخص على القبول
فأجاب بما ذكرنا لكان اختيارا في وضع الشرع يعني لو علق الرخص باختياره على معنى أنه إن شاء
قبل وإن شاء رد لكان ذلك نصب شرع مفوضا إلى رأي العباد وصار كأن الشارع قال اقصروا
إن شئتم وهذا أمر لا نظير له فإن أمر الله تعالى من ندب أو إباحة أو وجوب غير متعلق برأي العباد
بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن شرعا في الحال كالعتاق المعلق بالمشية إن شاء العبد
كأنه الثبوت مضافا إلى المشية بخلاف سائر الشروط لأن التعليق بالمشية تمليك ولا يجوز إضافة
نصب الشرع إلا إلى الله تعالى أو رسله عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فإنها متعلقة باختيار
المتصدق عليه لأن ولاية المتصدق غير نافذة عليه فلهذا تعلق به أما صيرورة الصلوة ركعتين أو أربعا
فليس بمقابل الأداء إلينا ومباشرة العلة من سفر وإقامة دون إثبات الأحكام ولا يلزم عليه
ثبوت الخيار من الشرع كما في الجمعة مع الظهر في حق العبد المأذون وكما في أنواع الكفارة لأن
الخيار هناك ما تعين المشروع لا في أصل المشروع وأما ههنا فليس مشروع الوقت إلا صلوة واحدة
مقصورة أو كاملة فتعين القصر مشروعا لم يبق الكمال لأنهما لا يجتمعان كالظهر مع الجمعة في
وقت واحد وهذا لأن السفر متى أوجب القصر طاريا لم يبق الكمال كالإبراء عن بعض الدين إذا
أوجب السقوط لم يبق الكمال إلا بالرد فكذلك ههنا لا يكمل الصلوة إلا بالرد في هذا الشرع وما
للعبد هذه الولاية وهذا أي إثبات الخيار على وجه يؤدي إلى الشركة في وضع الشرع غلط
ظاهر الأثر توضيح لقوله إنما للعبد اختيار ما يترفق به فكذلك المكاتب في جنايته يعني يلزمه
الأداء من قيمة ومن الأرش ولا يتخير بينهما وإذا كان كذلك أي كان الأداء متعينا في هذه

المسافر وهو بين الخيار والجنس واحد احترز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في
الجمعة الثواب في حق الطاعة لا في الطول والقصر قال عليه السلام ركعتان من تقي خير من ألف
ركعة من مخلط فكذلك ههنا أي مثل ظهر العبد وجمعة الحر ظهر المقيم وظهر المسافر لا يصح بناء على حكم
الآخرة بل يجب بناؤه على ما يتعلق في الدنيا من لزوم براءة بلا أداء كما في الاختيار في أنواع كفارة
اليمين فإنه مبني على اليسر الحاصل في الدنيا لا على الثواب قوله وإنما يثبت هذا الحكم وهو قصر الصلوة
بالسفر إذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي يتصل به الأداء أو الجزء الأخير من الوقت حتى ظهر
أثره أي أثر السفر في أصل الواجب وهو الأداء بالقصر فظهر في قضائه الذي هو خلفه فلهذا لو فاتته صلوة
في السفر قضاها في السفر وفي الحضر ركعتين وإذا لم يتصل السفر بالسبب فلا أي لا يثبت القصر
حتى لو فاتته صلوة رباعية في الحضر قضاها في السفر أربعا وهذا لأنه لا بد من أن يقارن المانع المثبت
ليمنعه عن العمل فإذا تأخر ثبت الحكم وتقرر فلا يتبدل إلا بالأداء أو الرافع والسفر مانع لا رافع
وعند الشافعي رحمه الله إذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه أربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى أربعا
وعندنا يصلي ركعتين بناء على أن وجوب الصلوة عنده يتعلق بأول الوقت فإذا كان مقيما في
أوله وجب عليه صلوة المقيمين وعندنا الوجوب يتعلق بآخر الوقت لأنه مخير بين الأداء والتأخير
والوجوب ينفي التخيير فإذا كان مسافرا في آخره كان عليه صلوة السفر قوله ولما كان السفر من
الأمور المختارة أي الأمور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني بعدما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها لأن المسافر قادر على الصوم
من غير تكلف ومن غير أن يلحقه آفة في بدنه أو معناه أن الضرورة الداعية إلى الفطر غير لازمة لإ
مكان دفعها بالامتناع عن السفر لأنه من الأمور المختارة بخلاف المرض قيل له أي للمسافر وهو من
قبيل إقامة المضمر مقام المظهر ولو لم يذكر كلمة له لكان أوضح أي أجيب وأفتي في حق المسافر إذا
نوى الصيام في رمضان وشرع فيه أنه لا يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية وتقرر الوجوب
بالشروع وإنما قيد بقوله وشرع فيه لأنه إذا عزم على الصوم ثم نسخه قبل انفجار الصبح يباح له الإفطار
كمن عزم على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الأكل ولا يلزمه القضاء لأنه لم يوجد منه الشروع
في الصوم فكذلك ههنا بخلاف المريض إذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حل
له لأن الضمير راجع إلى المفهوم أي المرض سبب ضروري للفطر أي بل يوجب مشقة لازمة على تقدير
الصوم إذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالإفطار وكذا لا يمكن دفعه لأنه أمر ضروري سماوي
وهذا أي السفر موضوع للمشقة أي أقيم مقام المشقة في إباحة الإفطار لا أن يكون موجبا للمشقة حقيقة
لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا يؤثر في إباحة نقض الصوم الذي شرع
فيه مع أن السفر لا ينافي استحقاق الصوم ولكنه أي المسافر إن سدر أي من قوله لم يحل له الفطر وإذا
أصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لأن أداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم
حقا لله تعالى وإنما أنشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما إذا مرض
المقيم حيث حل له الفطر لأنه أمر سماوي موجب للمشقة حقيقة ومؤثر في إباحة الإفطار وإذا أفطر
أي في حال السفر مع أنه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة
باقتران السبب المبيح بالفطر فإن السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وإن لم توجب الإباحة

وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا
بعيد فانه في اوله تعرى فطره عن الشبهة وبعد السفر تقرر السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب
في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة كذا في المبسوط واذا افطر اي المقيم العازم
على الصوم ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث
يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر
فلا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره وهذا اي
المرض سماوي واذا وجد في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال
الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض بعد الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة
حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان في اليوم الذي افطر فيه متعمدا اسقط
عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله كذا في فتاوى قاضي خان فان قيل السبب
المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب شبهة
بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار ولكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة
لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك اذا استحقا على تقدير عدم تحقق المبيح
في آخر النهار لانه مما لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله واحكام السفر اي
الرخص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام
فانه يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة
صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس
ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكن ترك القياس بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف
الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى
مسيرة ثلثة ايام ولم تعد فائدتها فتعلقت بنفس الخروج نفيا للحرج في حق الجميع واثباتا للترفيه
في حق المسافر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الاترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان
بدا له ان يرجع الى المصر قبل ان يصير ثلثة ايام صار مقيما حتى صلى صلوة المقيم في انصرافه ولم يشترط
لصيرورته مقيما محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة نقضا
للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان فلم يشترط
محل الاقامة واذا سار ثلثة ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة لان هذا اي نية الاقامة على
ما قبل القصد ايجاب اي اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي
لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
تمسك به انه تعالى اثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اي خارج على الامام
ولا عاد اي على المسلمين بقطع الطريق فيثبت الحرمة في حق الباغي والعادي باول الآية كما ثبتت
في حق غير المضطر واذا ثبت بهذا ان الترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة و
الافطار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالفصل ولانه
اي الباغي ومن في معناه عاص في مباشرة هذا السبب لانه عينه معصية فلم يصلح سببا للرخصة

لانها نعمة ومنحة لا تستحق بالمعصية وجعل معدوما زجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في
حق الاحكام بهذا الطريق ولنا ان سبب الرخصة وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد
الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد فينظر انه كان مسافرا بقصد الاغارة والتمرد
او بقصد مكانا بعيدا عنه للاغارة فيه فوجدناه مسافرا بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع
بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصر مسافرا
وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامران جعلناه مسافرا بقصد ذلك المكان والغينا
قصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قررنا في الكتاب بخلاف السكر لانه حدث من شرب والشرب ما يسكر
حرام فصار النهي عن هذه الجملة اي عن سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها لمعنى
في غير المنهي عنه من كل وجه احترز به عن النهي لمعنى في غير المنهي عنه متصل به وصفا كصوم يوم العيد و
بذلك اي بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة
في الارض المغصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النهي بالطريق الاولى لانه صفة الحل في السبب
دون صفة القربة في المشروع يعني صفة القربة في المشروع مقصودة لانه شرع للتقرب وصفة
الحل في السبب غير مقصودة بنفسه بل هي وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا
للمشروع ومنافاة النهي القربة اقوى منها فانه الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والندب
والحل يثبت بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو للمنع اقوى منافاة للطلب منها فانه للحل ثم
النهي الذي ورد لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه
كان اولى او تقول زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في
حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب كان اولى كذا في بعض
الشروح والاول اوجه وتبين ان قوله تعالى غير باغ في نفس الفعل يعني تبين بما ذكرنا ان المراد من
قوله تعالى غير باغ ولا عاد البغي والعدوان في نفس الفعل وذلك اي البغي والعدوان في نفس الفعل ان
يتعدى المضطر الى الميتة في الاكل عما يسد به مهجته فعلى هذا كان البغي والعدوان بمعنى واحد قال
الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما واحد ومعناهما مجاوز قدر الحاجة والتكرار للتاكيد
كقوله تعالى رؤف رحيم وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد اي مجاوز قدر ما يقع به
دفع الهلاك عن نفسه وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر اي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد
في الاكل وهو كقوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير للمحصنات وقيل
غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وفي الكشاف غير باغ على مضطر آخر بالاستيثار عليه ولا عاد
سد الجوعة فتبين بهذه التاويلات ان المراد نفي البغي والعدوان عن نفس الفعل وهو الاكل وان
التقييد بمن اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عاد في اكله وصيغة الكلام ادل على هذا اي رجوع
البغي والعدوان الى الاكل مما قاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الآية سيقت لبيان حرمة
الاكل وحله فكان صرف البغي والعدوان الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى ما
ليس بمقصود منه وذكر في شرح التاويلات انه لا فتوى اصح من فتواه هذه لان احدا من
البغاة وقطاع الطريق لا ياخذ بغيا لانه لما لم يمتنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه

كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه ثم هذا ايضا فضيحة منه فانه قال في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر هذا الباغي لم يرخص له المسح والمسح كما هو رخصة في السفر رخصة في الحضر ثم انه حرم احدى الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظلم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

الفصل السادس وهو الخطأ

قال الامام اللامشي رحمه الله الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطأ فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القسم رحمه الله الخطأ يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا وهو ضد الصواب لا ضد العمد كما في قوله ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطأ ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى انسانا على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان هذا النوع جعل عذرا اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصد الى الخطأ والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسأل عن عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كان الخطأ غير جائز المؤاخذة في الحكمة لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب دعائه قال الشيخ رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد لا يأثم ويتحقق اجرا واحدا وكذا لو رمى الى انسان على اجتهاد انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يجب الحد ولم يجعل الخطأ عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بعير على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل كما مر بيانه والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو ان جماعة اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ووجبت به اي بسبب الخطأ الدية لانها من حقوق العباد ووجبت ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطأ وكان ينبغي ان تجب في الحال في مال القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر بيانه والخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ ووجبت على الخاطئ الكفارة ولم يجعل الخطأ عذرا في وجوبها لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح الخطأ سببا لوجوب ما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر وقوله وصح طلاق الخاطئ بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله

(في الهامش: ربنا لا تؤاخذنا اما اخبارا عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم او تعليم للعباد)

(في الهامش: عذرا ثم)

(في الهامش: لزم)

(في الهامش: بالفعل اي في الفعل وهو الاداء بما هو صلة لان مبني الصلات على التوسعة والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل الفعل فلذلك لم)

(في الهامش: اسقني ار)

لا يصح لان الطلاق بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان الببغاء اذا لقن فهو والآدمي سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فقد لعدم القصد الصحيح والمخطئ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة فاجاب الشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اي البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل اي قيام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعني لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق المخطئ لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ يعني عن عقل مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان الرضا امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد في حقه والجواب عنه اي عن جواب الشافعي رحمه الله لكلامنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجود الشرطين الى الدليل ويقام مقام المدلول تيسيرا او دفعا للحرج واحد الشرطين في النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا تصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من حمرة العين والوجه بسبب غليان دم القلب ولهذا اي ولان معنى الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب الذي هو ضده من المتشابه في صفات الله تعالى لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضوعهما فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ عن عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور الاثر لا باهلية الرضا ولهذا اي ولان الخطأ لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذا كرامة ثبتت له شرعا فلم يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يتمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتمكن التقصير في حقه بخلاف الناسي واذا جرى البيع على لسان المخطئ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه عليه ان الخطأ حقيقة ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق يجب ان ينعقد يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد انعقاد بيع المكره فاسدا لوجود الاختيار وضعا يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا ومعناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لكن الرضا فائت لعدم القصد حقيقة فينعقد ولا ينفذ

واما الفصل الآخر وهو فصل الاكراه

من اقسام العوارض المكتسبة فصل الاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته

(في الهامش: واحد)

(في الهامش: بزدوي)

لولا الحمل عليه ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلثة المذكورة في الكتاب وقال شمس الائمة هو
اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي
ذكره في الكتاب وكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه ثم قال في الاكراه يعتبر معنى
في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا
من ذلك فاكراهه هذيان وفي المعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا
لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او
موجبا غما يعدم الرضا باختياره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا عنه قبل الاكراه اما لحقه او لحق
انسان آخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال تختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه
حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة
فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضا احترازا عن الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه
قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار نحو التهديد
بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد
الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح
منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر
فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده الى المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا
لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيد
او بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه وانما لم يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار
الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به ونوع آخر لا يعدم الرضا فلا يفسد به الاختيار
ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابي المكره او ولده
او يغتم المكره بسبب حبس ابيه وما يجري مجراه من حبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم
محرم منه لان القرابة المتأكدة بالمحرمية بمنزلة الولاد وكان ما ذكر جواب قياس فانه ذكر في المبسوط
ولو قيل له لنحبسن اباك او ابنك في السجن او لتبيعن عبدك هذا بالف درهم ففعل في
القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابيه لا يلحق ضررا به
فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته وكذلك في حق كل ذي رحم محرم وفي الاستحسان ذلك
اكراه ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحقه بحبس
نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه يحبس و
ربما يدخل السجن مختارا ويجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكان التهديد بالحبس في حقه يعدم تمام
الرضا فكذلك التهديد بحبس ابنه قوله والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب
سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره
عليه متردد بين فرض اي بين كونه مباشرا فرضا كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يخاف
الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب
عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم

اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي محظور نحو الاكراه على الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة نحو اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة نحو الاكراه
على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان ولا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها
داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى
لو قتل لا يأثم فهي معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم
على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان
آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا ولا يوجد مباح ههنا
ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر الاباحة والدليل عليه ما ذكر
الامام البرغري مستدلا على انه مخاطب ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا
ومنها ما هو فرض عليه كشرب الخمر واكل الميتة ومنها ما هو يرخص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير وهذا علامة كون الشخص مخاطبا فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة
فعرفنا انها ليست بقسم آخر الا ان في نفس الامر بين الافطار وبين كلمة الكفر فرقا في غير حال الاكراه
فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعل الشيخ رحمه الله
فرق بينهما بهذا الاعتبار وذلك اي تردد المكره بين هذه الامور علامة لثبوت الخطاب في حقه
لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ويأثم المكره مرة بالاقدام كما في الاكراه على الزنا
وقتل النفس وبوجه اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يستحق الاجر
كما في سائر الفروض او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل
الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان يقتل حرام ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر
عنه عزيمة والاثم والاجر متعلقان بالخطاب ولا ينافي اي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار
لو سقط لبطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل على ان يكون
قصيرا او القصير على ان يكون طويلا وهذا لان المكره حمله على اختيار الفعل وقد وافق المكره
الحامل فيكون مختارا للفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها
ولذلك اي ولكونه مختارا كان مخاطبا في عين ما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية
يعتمد الاختيار لانه يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا تتحقق فثبت بهذه الجملة ان
الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار يعني ان الاكراه بنفسه
لا يبطل حكم شيء من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها والافعال مثل القتل و
اتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن
اهلية واختيار الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه
مثل قوله انت طالق وانت حرة وسوى في الطلاق والعتاق ثبت عقيب التكلم به الا اذا
لحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال
الا اذا تحقق مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا يثبت موجب
اقوال المكره وافعاله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية وخطاب واختيار
كافعال الطائع واقواله قوله وانما انعدم اي انتفى الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه

في ابطال الاقوال والافعال فانه يظهر انه فعال لا اثر له الا في امر فانه اذا تكامل بان كان
ملجئا في تبديل النسبة اذا اتصل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره
وانه اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة
فاما ان يكون الاكراه موثرا في اهدار قول او فعل فلا الا ترى ان المكره على اتلاف المال لا يجعل
فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل
في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا الى المكره لكان نافيا في الالغاء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط
هذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان اثر الكره في تبديل النسبة او في تفويت الرضا اصل جملة انواع
الاكراه عندنا لا ابطال قول او فعل خلافا للشافعي رحمه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل
في جملة الاحكام التي تترتب على الاكراه والجملة اي الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رحمه الله
ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه كما سياتي بيانه متى جعل عذرا في الشرع بقوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وبالاجماع حتى سقط الاثم عن المكره
في بعض الصور بلا خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا ما اكره عليه او قولا اما فعلا يعني
في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار
اي يفسخ وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير
ودليلا عليه فيبطل اي القول عند عدم القصد الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار
ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في
القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده فصار في الايجاد
فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه بمنزلة الاولين فان الاكراه لما دل على ان
المتكلم لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقواله كاقوال المجنون فكذلك يبطل
كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب الذي ينبني عليه صحة الكلام والاكراه بالحبس الى
الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا الا ترى ان الاكراه
بعدم الرضا بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة
حقوق المكره عليه لئلا يفوت حقوقهم بدون اختيارهم وتحقق العصمة ههنا في دفع الضرر
عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقهم فيجب الحاق الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل دفعا
للضرر قال الشيخ رحمه الله في شرح كتاب الاكراه في جانب الشافعي رحمه الله الاكراه بعدم
الرضا فلو قلنا بانه يفوت حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا يظهر فائدة حرمة
الحقوق والرضا شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان الشرع يحكم الكل
وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالحبس لفوات الرضا فيهم بالاكراه بالقتل
وذكر الامام محيي السنة رحمه الله وحد الاكراه ان يهدده بعقوبة تنال منه عاجلا لا طاقة
له بها مثل ان يقول ان فعلت كذا والا لاقتلنك او لاقطعن عضوا منك او لاضربنك ضربا
مبرحا او لادخلنك في السجن ولكن القائل ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فان خوفه بعقوبة
اجلة بان قال لاضربنك غدا او بضرب غير مبرح بان قال لاضربنك سوطا او سوطين او بما
لا ينال جسده بان قال لاقتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكراها والنفي عن البلد ان

النسبة

في نظم

يزول تحرم

ان كان فيه تفريق بينه وبين اهله فهو اكراه كالتخليد في السجن وان لم يكن فيه وجهان اما ما
يؤول الى اذهاب الجاه مثل ان يقول للمحتشم لاسودن وجهك او لاطوفن بك في البلد او نحو
ذلك او لاتلفن ماله فلا يكون ذلك اكراها اذا كان كرهه على قتل او قطع وان كان كرهه
على اتلاف مال او طلاق او عتاق فهو اكراه على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكراه لانه
لا يصيب بدنه به حالا يطيقه هذا كله في التهذيب قوله وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل
شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار
رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عندنا ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب غيرها
ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في التحقيق وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها
تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف
ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجئا فكان تمامه بهذا اي بما ذكرنا من الاصل
ثم في الاكراه قال في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح
آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام
والافطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد او اكره الصائم على
الافطار فيجب لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لانه ضمان بمقابلة
مضمونه بالاتلاف فاشبه ضمان المال ويتصور قتل الصيد من الذي اكره بيد الذي باشر فينسب
القتل الى المكره اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة
الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع الذباب والاكل ناسيا بخلاف
الافطار بالمرض لان الحظر وان زال فصوم الصوم لزمه بالنص فالشرع اقام الصوم في حقه
مقام الشهر لان صوم الصوم يلزمه قضاء لحكم الافطار مع زوال الحظر الا ترى انه في حكم الاداء
حتى لو مات في بعض الصوم لم يلزمه قضاء ما بقي وما يجب لحكم الافطار لا يسقط بالموت وكذلك
اي وكما في الزنا قال في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل له الفعل فلم يتم الاكراه
فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم قوله واما المكره جواب عما
يقال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه ينبغي ان لا يقتص من المكره
لانه ليس بمباشر حقيقة ولا حكما لاقتصار الفعل على المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبيب لا
بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع
للاحياء لسد باب القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب معتاد
في الناس للاكابر والمتغلبة فلو لم يلزم القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر
اليه والاضطرار جاء من جهة المتغلب وهذا كما تقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في
العادات انما يكون بالتغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم تقتل
الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص ثم انه سبب على وجه التعيين
لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيف له بخلاف حفر
البئر ووضع الحجر في الطريق لان اكراه الادمي باطل لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون واكراه الحربي
جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبرا لهم على الاسلام فنفذ الاختيار فاما في حق اعلاء الكلام

قلنا ثم اكره

يقتل حرم

كما عدّ قائما في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته والنفع فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امر الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون فعلُه من الشرع طلبًا للتصرف وما كان مطلوبا شرعيا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشيء غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح وكذلك اي وكالمديون المولي اذا اكره على التطليق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه حق وذلك اي وقوع الطلاق بالاكراه بعد المنع عنه اي يتصور بعد مضي مدة الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تستحق التفريق عليه كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك فاكره عليه كان الاكراه حقا لا باطلا فلا يمنع من وقوع الطلاق فاما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق

قوله وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه فكيف لا يكون مختارا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم فكان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء في المانعية وقد تشبه بعض مشايخنا بالهزل لان الهزل يعدم الرضا بحكم السبب مع وجود القصد والاختيار الى نفس السبب وشبهه بعضهم بشرط الخيار فان شرط الخيار يعدم الرضا بالحكم دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو دونهما ودون الخطاء لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان وجد الرضا في السبب وفي الخطاء الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا فاما في الاكراه فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطائع منها فكان تصرف المكره اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطئ ولا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لانا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب في الهزل وشرط الخيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط الخيار بل كان الاكراه دونهما كما بينا

قوله ولكنه اي الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما في الخطاء والهزل فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل المنسوب الى المكره بجعل المكره آلة له نسبته اي نسبة الفعل الى الاختيار الفاسد صالح لذلك اي لاستحقاق الحكم صالح للخطاب لما بينا ان المكره مردد بين فرض وحظر ورخصة ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن تمهيد اصله وتاسيس قاعدة شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار اليه بقوله ثم احتاج الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره والاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان حرمة لا تنكشف اي لا تزول ولا تسقط كحرمة الزنا والقتل لانه اي القتل لا يحل لضرورة فلا يكون يحل بهذه الضرورة ايضا لان حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يكون له ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل ايضا وحرمة يحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر لما مر وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة مثل حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا يحتمل السقوط ابدا لكن يدخلها الرخصة اي تسقط المؤاخذة بالكلية مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة والرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة كحرمة اتلاف مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعذر الكره كما لا تسقط بعذر المخمصة لان حرمته لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف بالاكراه والاكل في المخمصة مع بقاء الحرمة

قوله وجملة الفقه اي النفع الذي يدور عليه الاحكام ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اي لا يوجب تغيير حكم السبب وابطاله عنه ملجئا كان او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طائعا لقصده عن عقل وتمييز واهلية خطاب مثل صدوره عن الطائع ولا يلزم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر المكره ولا تبين منه امراته ولو صدر عن الطائع يحكم بكفره وبالبينونة بينه وبين امراته لانا نقول الردة في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه هاهنا منع كون التكلم دليلا على تبدل الاعتقاد كما في الاكراه على الاقرار فلذلك لم يثبت الارتداد فلا يقع البينونة ولا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسئلة الاكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ما ذكره بعض مشايخنا ان اثر الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا يتصور نقل الفعل الموجود حقيقة عن شخص الى غيره والمسائل تشهد له بخلافه ايضا فان البالغ اذا اكره صبيا على قتل الغير يجب القود على المكره وعلى هذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير موجبا بانتقاله الى محل آخر بل الصحيح ان تاثير الاكراه في جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل وجعل المكره آلة له لا باعتبار ان بالاكراه يفوت اختياره اصلا وذلك لانه يبعد اختياره به لتحقق الالجاء اذ الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد به اختياره في هذا الوجه والفاسد في معارضة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والا وجب قصر الفعل بحكمه على المكره قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه في الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره جبرا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امراته او اعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق او العتاق حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره فلم يصر آلة لما رجع واذا صار آلة للمكره فيما لو اراد المكره مباشرته

بنفسه لقدر عليه فيُنزّل فاعلاً مباشراً غيره تقديراً واعتباراً فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
فاعلاً حكماً في تطليق امرأة غيره واعتاق عبد غيره لا يمكن ان يجعل مقتصراً فانه فاذا وكّل غيره
بذلك واستعمله جُعل فاعلاً تقديراً واعتباراً فاما في تطليق امرأة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان
يجعل مباشراً بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي الفعل مقتصراً على المكره وهكذا نقول في جميع التصرفات
الشرعية نحو الهبة والبيع وغيرهما فانه لا يستطاع التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما يستطاع
المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في
وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه يثبت به كلام المرسل على
ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا هو اللغة الحقيقية وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا
عليه وذلك من ضرب باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة
كالمشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال على وجود الرضا والاختيار اي الاختيار الصحيح
ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما لا
يفسد الاختيار ولا يعدمه اولى قال القاضي الامام الهزل ضد الجد كالكذب ضد الصدق والاحكام
الشرعية متعلقة بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلان تصح مع الاكراه
اولى لان المكره جاد في تصرفه لانه دعي الى تصرف بطريق الجد فان اجاب الى ما دعي اليه فهو جاد
وان اتى بشيء آخر فهو طائع قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع الى آخره انما تعرض لجانب
المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع
لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها
التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس
على ان تقبل من زوجها الخلع فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من
المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل
الكل ووقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال فقبلت
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق
واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع فاشار الى ذلك بقوله
بخلاف الهزل في اصل الخلع عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المرأة بالتزام المال
لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك اي
كان الهزل غير مانع للرضا والاختيار في السبب صح ايجاب المال اي التزامه موقوفا على ان يلزمه
عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب فوجد الاختيار
والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار
والرضا به واما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار
في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا هذا
هو الفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكراه والهزل في الخلع اما بيان الفرق لهما بينهما فهو ان الاكراه
يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما فيرجح جانبهما في الاكراه كجواب ابي حنيفة
فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع الطلاق بغير مال ثم ان

ايضا

الاكراه

الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت على ان تقبل من زوجها تطليقة على الف درهم كان الواقع
رجعيا بالاتفاق لان الواقع بصريح اللفظ رجعي اذا لم يكن عوض يقابله وان كان الاكراه على
قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع بائنا لانه من الكنايات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب
المال عندهما على ما مر لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح المال لوجود الرضا
في السبب والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا كشرط الخيار
لانه اثر في المنع ولم يؤثر في اصل الحكم وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يؤثر
في الحكم الآخر بالمنع وهو لزوم المال فلا يتوقف على الاختيار لان المال فيه تابع فيقع الطلاق ويلزم
حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل او شرط الخيار وما دخل على السبب مثل الاكراه يؤثر في المال بالمنع دون
الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالشرط اي بالذكر فيه كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر فكان
المال في الايجاب اي في الاثبات في الخلع مثل الثمن في البيع فكما لا بد من صحة الايجاب لثبوت الثمن
في البيع لا بد من صحته ايضا لثبوت المال في الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في
البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع
ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق منها والمال تابع وهذا المانع
لا يؤثر في منع لزوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع
ابدا وهو معنى قوله وبعد صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود قوله فاما الذي اي التصرف
الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة ونحوهما فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا
يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها تقتصر على المتكلم الا انه اي لكن الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
يفسد اي ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله مضافا الى
محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد بصفة الفساد فلو
اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غيرها
يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع باجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل
او الخيار ما شرطه قبل التقرر كان البيع جائزا وكذا هنا ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل
او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء
او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على انه يقر باسلام ماض
كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار
خبر متردد بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على
وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على انه اقر لا لصحة الدلالة
على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم
ثبوت المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه
من الهم وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في الاقرار ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل في تفويت
الرضا ومن هزل باقراره لغيره وتصادقا على انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه وان قتل
الحبس عند ابي حنيفة رحمه الله اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه وهناك يتحقق بكذبه
فيما قال الخوف ما يتحقق بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثمة ينفذ هنا بالطريق الاولى

قلنا ابو حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار
هذا المعنى لا نظر الى رجحان جانب الكذب في الاقرار فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقرارا مجازا في شيء
لانه امر بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل قوله بخلاف السكران اذا ارتد
جواب عن نقض يرد على اقرار السكران فان السكر لما لم يصلح دليلا على عدم المخبر به في الاقرار ينبغي
ان لا يصلح دليلا على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر و
التكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع الشك في الاعتقاد لان كلامه بالنظر الى اصل عقله
يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا
عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البينونة بينه وبين امراته بالشك رحمه الله وما
يعتمد العبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهليته
خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر التصرفات الا ان قيام السكر يوجب شبهة
عدم الخطاب فيهما فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل من الاكراه وسواء الاكراه بالقتل
او القطع والقاصر وسواء الاكراه بالحبس او القيد في هذا اي في الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
والاقارير كلها سواء لان القاصر يعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به والحد في
الحبس الذي هو اكراه ما يجيء منه الاغتمام البين وفي الضرب الذي هو اكراه ما يجد منه الالم الشديد
وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالراي لا يكون ثم ذلك على قدر ما يرى الحاكم
اذا رفع ذلك اليه فما راى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس
فالوجيه الذي يضع الحبس من جاهه تاثير الحبس والقيد يوما في حقه فوق تاثير حبس شهر في حق غيره
ولهذا لم يقدر رحمه الله فيه شيئا وجعل موكولا الى راي القاضي ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط
قوله والقسم الذي يصلح ان يكون المكره فيه آلة للغير مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه اي المكره
يتمكن من ان ياخذ المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان على المكره اي حمل او وجب جرح المقتول
بان قال اقتله بالسيف والا لاقتلنك ففعل به وجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود
على المكره بالاجماع وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او حجر كان بمنزلة القتل بالمثقل وذلك
لا يوجب القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله ثم ذكر الاجماع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط
ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد
بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره دون المكره
لانه قتله لاحياء نفسه عمدا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا واكل من لحمه الا ترى انه
لا يسقط عن المكره بالاكراه سائر ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة
واباحة قتله للمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان تاثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم
حتى ان من اصابته مخمصة يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان واثم القتل ههنا لم يسقط
عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف بان بقاء الاثم في حق
المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جناية تامة
وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء
بابلغ الجهات يجعل الملجأ آلة للملجئ فيما يصلح ان يكون آلة له اذ لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان

الا ان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم
يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه فاقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره
بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا
اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة ثم
المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذه مع السكين فيقتل به غيره وليس في
ذلك اي في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية
على المقتول موجبة للقود وبان يجعل الفاعل آلة ونسب الفعل الى غيره لا يفوت الجناية على القتيل بل
محل الجناية نفس المقتول كما كانت فلذلك اي فلصلاحيته للآلة وعدم لزوم تبدل الجناية جعل
المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل
مضافا الى المكره لانه ينقل من المكره اليه كما اختاره بعض مشايخنا فيلزم المكره حكم الفعل وهو
وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص
ولا دية ولا كفارة الا يرى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره بفعل المقتول
من احضر اصدقائه فعرفنا انه بمنزلة الآلة له ولذلك اي ولصيرورة الفعل منسوبا الى المكره كانه
باشره بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره بقي مخاطبا فلبقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل
ولفساد اختياره لم يكن عليه من حكم القتل شيء ولا يبعد لزوم الاثم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع
يدي فقطعها كان آثما ولا شيء عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل كان الآمر فعل بنفسه كذا ههنا
وثبت بهذا ان ما استدل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام
سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى
يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم فقد نسب الفعل الى اللعين وهو ما كان يباشر صورة ولكنه كان مطاعا
يامر به وامره اكراه قوله ولذلك اي ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا كذا والكفارة عليه
اي على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه والكفارة
جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل نظرا الى حرمة قتل الآدمي لم تثبت جهة الفاعل لتنقص
وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد بل تثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محرما
لما تثبت الحرمة ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في
المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه
منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما
لا لمعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آلة للمكره فيقتصر على الفاعل كما نعرفه وكذلك اي وكقتل
النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شيء من حكم الاتلاف بالاجماع
ومعلوم ان المباشر والمتسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون المتسبب فلما
وجب الضمان على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة سوى جعل
المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل في باب الاكراه فان قيل نحن لا نقول بان المكره آلة في الاتلاف
بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه الورطة فكذا
القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور فلما لم يمكن القول

الى المكره

بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر في ملك الغير فاسد
فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل
لا بحكم الامر كذا في الطريقة البرغرية قوله يعني هذا اي الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان
الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور شرعا استقام نقل الجناية الى الامر ايضا كما استقام
نسبة الفعل الى المكره بالاكراه كمن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه وهو الذي امام البيوت اختص
صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسة فيه وذلك اي الفناء
موضع اشكال كما بينه في الكتاب وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فنائه كان الضمان في رقبة العبد
يدفع به او يفدى كذا في المبسوط وكذلك اي وكامر العبد اذا استاجر للحفر في ذلك الموضع او استعان
بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطب به اي بالحفر او بالمحفور على الامر استحسانا
والقياس انه يجب الضمان على الاجير او المعين لانه باشر احداثه في ذلك الموضع وانما يعتبر امره
فيما له ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للاجر ولهذا يستوجب عليه الاجر و
قد صار مغرورا من جهته حيث لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس في ملكه [illegible] وانما حفر اعتمادا
على امره وعلى ان ذلك من فنائه فلدفع ضرر الغرور ينتقل فعله الى الامر فيصير كانه حفر بنفسه
واذا كان الحفر في جادة الطريق لا يشكل حاله اي يعلم انه ليس في فنائه بطل الامر لانه غير مالك
الحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل او لدفع الغرور عن الحافر
وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه
وكذلك اي وكالحفر المستأجر فيه قتل عبد محجور بامر مولاه انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه
كان المولى باشره بنفسه وان لم ينتقل في حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولا قود لانه اي قتل العبد بامر مولاه
موضع شبهة اي اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة فلا يصح الامر
متعلقا به من هذا الوجه ولكن ماليته للمولى فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة
مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر اخر يعني
من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة
في سقوط القود والضمان وهذا اذا لم يكن الامر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامره بمنزلة
الاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه لو خالف امره لان من عادة المتجبرين الترفع عن التهديد
بالقتل ولكنهم يامرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباعتبار هذه العادة كان
الامر منهم بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط والاكراه صحيح بكل حال يعني انما ينسب
الفعل الى الامر بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكراه
فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على قتل حر اخر
وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكراه
صحيح اي متحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره قوله واما الاكراه
الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او بقيد او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب
نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالالة
عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس

وهذا

ان ذلك الموضع ليس بملكه او تصرفه وانما حفره

غير م

والقيد مع خوف التلف على نفسه فبقي الفعل مقصورا على المكره قوله مثل الاكل والوطي
الاكل لا يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره
على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره
في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات
فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره
دون المكره وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة
الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكرهه على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث
يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط في التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشي
وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم
يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره
وان كان المكره جائعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه
على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم
مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب
باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا
للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام
الطعام في يده او في فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل
الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان
شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه الضمان
كله من التتمة وكذلك اي ومثل الفعل الذي لا يصلح ان يكون المكره آلة فيه في ان الحكم يقتصر
عليه كون الفعل مما يتصور الى اخره الان المحل اي محل الاكراه وكان ذلك اي محل الاكراه
بطل ذلك اي جعله آلة وفي تبديل المحل اي محل الاكراه خلاف المكره لانه انما اكرهه على ايقاع
فعله في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة قوله وذلك اي مثال هذا الفصل اكراه
المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعني
في حق الاثم والجزاء جميعا في مسئلة المحرم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال فقد ذكر في المبسوط
ولو ان محرما قيل له لتقتلنك او لتقتلن هذا الصيد فقتله لا شي على المأمور في القياس ايضا
لانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه الا ترى ان في قتل المسلم لا يكون
المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على القتل ففي قتل الصيد اولى
وفي الاستحسان عليه الكفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه
لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك
بالاكراه وانما لم يجب الكفارة ههنا على الامر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم يجب عليه كان [illegible]

لان منفعة

لتقتلنك على الذي امر لانه لو باشر قتل الصيد بنفسه لم يلزمه شي فكذا اذا اكره غيره والاشي هم

الإكراه في الإهدار وقد بينا أنه لا تأثير للإكراه في الإهدار وإن كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد
منهما كفارة أما على المكره فلما بينا وأما على المكره فلأنه لو باشر قتل الصيد بنفسه يلزمه الكفارة
فكذا إذا باشر بالإكراه ولا حاجة في إيجاب الكفارة هاهنا إلى نسبة أصل الفعل إلى المكره لأن
هذه تجب على المحرم بالدلالة والإشارة وإن لم يصر أصل الفعل منسوبا إليه فكذلك هاهنا وبه
فارق كفارة القتل إذا كان خطأ فإنه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص
لأن تلك الكفارة لا تجب إلا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة أن لا يبقى في جانب المكره
وهاهنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة الفعل فيجوز إيجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره با
لتسبيب لأن السبب هاهنا الجناية على الإحرام وكل واحد منهما جان على إحرام نفسه فأما السبب هناك
فهو الجناية على المحل والمحل واحد فإذا أوجبنا الكفارة باعتباره على المكره قلنا لا تجب على
المكره ولو توعده بالحبس وهما محرمان ففي القياس الجزاء على القاتل دون الآمر لأن قتل
الصيد فعل ولا أثر للإكراه بالحبس في الأفعال وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما أما
على القاتل فلأنه فعل وأما على المكره فلأن تأثير الإكراه بالحبس أكثر من تأثير الدلالة والإشارة
ويجب الجزاء بهما فبالإكراه بالحبس أولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت
الكفارة على المكره لأن هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة
ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وهذا لأن وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال
وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فتبين بما ذكرنا أن المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل
صيد الحرم الاقتصار في حق الإثم دون الجزاء على إحرام نفسه أي في صورة المحرم أو على دين نفسه
في صورة الحلال لأنه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل أن الحلال لو اصطاد تحل للمحرم أكله إذا لم
يوجد منه صنع من الإشارة ونحوها وكذا إذا خرج من الحرم يحل اصطياده فكان محل الجناية
هو الإحرام أو الدين في الحقيقة وهو في ذلك أي في الجناية على الإحرام أو الدين لا يصلح آلة لغيره
وهو المكره ولو جعل آلة لغيره مع أنه لا يصلح آلة لو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية
إحرام المكره لو كان محرما في الفصل الأول ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الإكراه
ولهذا قلنا أي ولأن محل الجناية إذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل قلنا إن المكره
على القتل يأثم إثم القتل وإن كان الفعل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لأن القتل من حيث
إنه يوجب المأثم جناية على دين الفاعل والمكره في ذلك أي في الإثم لا يصلح آلة لغيره لأن الإنسان
في الجناية على دينه لا يصلح أن يكون آلة لغيره إذ لا يمكنه أن يكتسب الإثم على غيره ولو جعلنا
المكره آلة لكانت الجناية واقعة على دين المكره وإنه لم يأمر بذلك فتبين أنا لو أخرجنا المكره
من أن يكون فاعلا في حق الإثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص
والدية والكفارة وحرمان الإرث المكره فاعلا بنسبة الفعل إليه بجعل المكره آلة له إذ لا يلزم
منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق الإثم فاعلا لتعذر النسبة إلى المكره بلزوم تبدل
المحل فقيل له أي للمكره لا تفعل نهي لما بين فاعله أي نهي عنه شرعا ويلحقه الإثم بالمباشرة
ثم بين وجه تأثيمه فقال وصار المكره آثما لأنه آثر حياته على موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو
الجبة الصالحة لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة وأطاع المخلوق في

معصية الخالق لأنه تعالى نهاه عن الإقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب
وهو لم يصلح فيه آلة لغيره إذ لا يتصور أن يقصد الإنسان بقلب غيره كما لا يتصور أن يتكلم
بلسان غيره فلهذا بقي الإثم عليه وإنما قيد بقوله وإذا اتصلت بالفعل إشارة إلى ما ثبت في
الحديث أن الله تعالى تجاوز عن هذه الأمة ما حدثت به أنفسها قوله ولهذا قلنا أي ولما
ذكرنا أن عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا إذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه
المشتري ملكا فاسدا حتى ينفذ فيه إعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه
ولو سلم طائعا ينفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لأنه يصير إجازة للبيع دلالة بخلاف ما إذا
أكره فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون إجازة لأن الإكراه على الهبة إكراه على التسليم وجه قوله
أنا حكمنا بانعقاد بيع المكره لأنه لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فأما التسليم فإنه
يصلح أن يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل إليه ولهذا وجب الضمان عليه الذي هو من أحكام
التسليم وإذا انتقل إليه صار كأنه سلم بنفسه مال المكره إلى المشتري فلا يقع به الملك والدليل
على أن الملك لا يقع بهذا التسليم أن المشتري لو وهبه أو تصدق به أو باعه ينقض عليه هذه
التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينقض عليه كما في البيع الفاسد ولنا أن
هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع
الفاسدة أما الانعقاد فلما عرف الخصم عليه ولهذا لو أجاز أو سلم طائعا ينفذ وأما الفساد
فلفوات شرطه وهو الرضا فإن فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة
في بدلي الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد إذا اتصل به القبض يفيد الملك
وقد وجد فإن التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل إلى المكره بالإكراه لأن التسليم من البائع
متمم سبب الملك ولهذا كان له شبه بابتداء البيع على ما عرف وقد أكرهه على التصرف في بيع
نفسه بالإتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لأن المكره لا يقدر على تمليك مال الغير وإتمام
تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل آلة لتبدل المحل لأنه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب
وقد أمر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل فإنا لو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون
متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته إلى المكره وإذا لم يجز أن يتبدل محل الفعل بالإكراه
فكيف يجوز أن يتبدل ذاته وإذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري
كما لو سلم طائعا وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب يعني أن هذا التسليم متمم للتصرف من
وجه وتفويت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث إنه إتمام للعقد لأنه لا يصلح
آلة للغير فيه وقد نسبناه إلى المكره من حيث إنه غصب لأنه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه
فأما أن نجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ إعتاق المشتري أو تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع
على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار إن شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وإن شاء ضمن المشتري فأما
الجواب عن قوله تفسخ التصرفات هاهنا ولم تفسخ في البيع الفاسد فهو أن القبض مع كون البيع
فاسدا حصل بغير رضا البائع وفي البيع الجائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضا
البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ ففي الفاسد أولى وحقيقة المعنى فيه أن في البيع الفاسد
وجوب الفسخ لحق الشرع فإذا باعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فإذا اجتمع الحقان ترجح

حق العبد على حق الزوج اذ الاصل يعوّل ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغنى الشرع فيبطل حق الفسخ فاما ههنا فحق الفسخ لحق البائع فاذا باعه من غيره تعلق به حق المشترى ايضا فترجح حق البائع لكونه اسبق فيثبت له ولاية الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشترى بتسليط صحيح من البائع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد فافترقا **قوله** واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعنى نسبته اليه امر حكمى صرنا اليه فى اتلاف النفس والمال لا حسى استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية فعلمنا ان المكره مع الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتاق اعنى التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير ملك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه وصح الاتلاف منه اى من هذا الاعتاق منقول الى الذى اكرهه اى هذا الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد حتى فينتقل ذلك الاتلاف المعنوى الى المكره لانه يتصور الاتلاف منه حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق محتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره الى المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء للغير كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه والاستسعاء على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتى به ولا ينتفع به ملوزج بضمان يفتى به وقد عرف ان ضمان الجزاء ان يقدر بالملك فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف **قوله** فان القسم الاول وهو الحرمة التى لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة هو كالزنا بالمراة قيد بالمراة ليعلم ان المراد به زنى الرجل فان زنى المراة يحتمل الرخصة على ما سنذكر لا يحل ذلك اى لا يحل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما لا يحل شرب الخمر واكل الميتة به ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص فى اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره بفتح الراء والكره عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل فى ذلك اى فى خوف الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يبذل نفس غيره لصيانة نفسه فيسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض اى صار الاكراه فى حكم العدم فى حق اباحة قتل المقصود بالقتل والرخصة به للتعارض المذكور فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس الكره ثبت ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس الكف عليه لانه مثله فى استحقاق الصيانة فلا يثبت للتعارض وفى الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة

القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزانى لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الرخصة فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل يستقيم اذا لم يكن المراة ذات زوج مسلم اما اذا كانت منكوحة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان خلق من ماء الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجب نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزانى كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد بعد نفى عادة فيؤدى الى الهلاك ايضا وقوله حتى ان من قتل متعلق بالتعارض يعنى لو لم يثبت التعارض فى صورة ثبت الرخصة كالواكره بالقتل على قطع يده حل له القطع وفى المبسوط كان فى سعة من ذلك ان شاء الله لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يترجح جانب الاصل ففى اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفى امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف وتلفه يوجب تلف الاطراف لا محالة ولا شك ان اتلاف البعض لابقاء الكل اولى من اتلاف الكل وقد وقعت فى بعض الحكم يباح ان يقطع يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا المكره فى معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يده الا ان محمدا رحمه الله علقه بالمشية لانه ليس فى معنى الآكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال ان شاء الله فى سعة من ذلك وبين غيره ونفسه اى نفس الغير ونفس المكره سواء حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كما لو قيل لتقتلن فلانا او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل ذلك كان آثما لان اطراف المؤمن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخصة الا ان فى الاكراه على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوزنا له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان قطع اليد اشق على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلتذ من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء فى الحرمة عند مقابلة احدهما بالآخر ولا يعارض الاطراف ملحقة بالاموال فينبغى ان يرخص فى قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص فى اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال فى حق صاحبه لا فى حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة فى اتلاف المال ثبوتها فى اتلاف الطرف **قوله** يوجب اباحته اى اباحة كل واحد من هذه الاشياء وان لبس تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان فى حال الضرورة وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه نفى الاثم الذى هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة كالذى يضطر الى ذلك اى الى الاكل والشرب بجوع او عطش الاصل فيه ان ما يباح له تناوله حالة المخمصة يباح حالة الاكراه اذا كان ملجئا وما لا فلا ومعنى الضرورة فى المخمصة انه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس او العضو وفى الكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب تحققت الضرورة المبيحة للتناول

المبيح لانه خاف على نفسه او عضو من اعضائه فدخل تحت النص فصار آثما بغيره اذا كان عالما بسقوط
الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه ترجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز
عن ارتكاب الحرام في زعمه وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة دليل خفي فيعذر فيه بالجهل
كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في
حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في المبسوط هذا اي سقوط الحرمة اذا تم الاكراه
بان كان ملجئا فان قصر بان اكره بالحبس مدة او بالحبس المؤبد او بالقيد مع ذلك من غير ان
يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شيء من ذلك لعدم الضرورة اذ القيد والحبس يورث
الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن الا ترى ان شارب
الخمر في العادة انما يقصد بشربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو يحقق الالجاء بالحبس لتحقق
بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا في المبسوط وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمه الله
بناء على ما كان من الحبس في زمانه فاما الحبس الذي احدثه اليوم في زماننا فانه يبيح التناول
لانهم يحبسون تعذيبا كذا في المغني الا انه اي المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان
شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس في الافعال فوجوده
كعدمه الا ترى ان العطشان الذي لا يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد فا
لمكره بالحبس كذلك وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل بان كان ملجئا لا يوجب الحد
فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء في الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عنه
بوطيها فانه بعض منه ولا يصير قيام الاكراه شبهة لان الاكراه لو تم لم يجعل المكره قبل المكره
علمه كما بينا لكنه اي القتل يتصل به من حيث الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر في نسبة
الفعل الى المكره ولا في اباحة القتل فلا يصير شبهة في اسقاط القود عن القاتل قوله واما الذي
اي القسم الذي لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط
اطمئنان القلب فان هذا اي الاجراء على اللسان ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في
غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمى الله تعالى الكافر ظالما في اي كثيرة من القرآن لكنه
رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقد بيناها قصته وقصة خبيب رضي الله عنهما في باب
العزيمة والرخصة وذلك ان حرمته اي حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب
على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى
حرام دائما الى الابد لا تسقط حرمته بالاكراه بل يبقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء
كلمة الكفر لان في فوات النفس صورة ومعنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل
والاقرار باللسان يعرف واصف كاف لتمام الايمان وما بعده دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء لا يفوت
الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة
كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع عنه يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فا
جتمع هنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيترجح حقه على حق الله تعالى
لو استوى الحقان لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف اذا ترجح حقه هنا لانه يفوت في الصورة
والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التقويم

لكنه

لكنه العمر للضرب دون القتل وهو مصدر قتل لا مصدر قتل اي الاجراء على اللسان في هتك
حرمة الشرع وكونه جناية على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفي الاول
فوات الصورة لا غير لان ذكر لهه الاجراء وهذا اي القتل فكان شهيدا على ما جاء في الاثر ان المجبر
في نفسه في ظل العرش ان ابى الكفر حتى يقتل والحديث الخبيب رضي الله عنه وكذلك هذا اي وكما بينا من
الحكم في صورة الاكراه على الكفر هو الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الالجاء على افساد
الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان
ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما
فعله اظهار الصلابة في الدين وان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان آثما
لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند
خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كلياليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون آثما في الامتناع
بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح فان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك
وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له قوله وكذلك اي ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال
الناس يترخص فيه اي في استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر حتى لو قيل له لنقتلنك او
لتاخذن مال هذا الرجل فتدفعه الي او ترميه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس ولئن كان مال الغير على خلاف
طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير
ولهذا يباح باباحته فاما الطرف فحرمته احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا
يصلح جعله وقاية للنفس ولكن اخذ المال ظلم بعد كان ينبغي ان لا يجوز ذلك له الصبر عنه كما
في مال نفسه لانه للابتذال في اصل الخلقة وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير و
اتلافه ظلم وعصمة صاحب المال في المال قائمة اي عصمته لاجل صاحب المال باقية وهذه الكلمة تبقي
المال حراما التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل
به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة
حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا والحق محمد رحمه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال
كان ماجورا ان شاء الله تعالى قال شمس الائمة رحمه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه و
انما قال بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس في معناها من كل وجه لان الامتناع من
الاخذ هنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد بالاستثناء قوله وكذلك المراة اي وفي هذا القسم
المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها في ذلك اي في التمكين من الزاني سقوط
الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان ذلك اي تمكينها من الزنا يعرض
لهتك محرم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة والصوم فيكون
حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لما ذكر فيثبت
الترخص عند الاكراه الكامل ولهذا اي ولان الاكراه في جانبها يوجب الرخصة صار القاصر

وهو الاكراه بالحبس او بالقيد شبهة في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة رحمه الله اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فانه يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما رحمهم الله لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان يتحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فصار هذا القسم اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل صوت الله تعالى في الايمان الثابت اي الموصوف فانه يشتمل على ركنين احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة تبديله بصفح صوت الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الرخصة لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من البشر والركن الثاني الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة تبديله بصفح لا يحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الرخصة لاحتماله التعدي من البشر فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكنه لما لم يثبت دليل السقوط بقي فعند الضرورة يثبت الرخصة فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كترك الصلوة والصوم فانها تحتمل السقوط في ذاتها كما يسقط في حالة وكذلك لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فيثبت الرخصة مع بقاء الحرمة وانما لم يذكر الركن الاول من الايمان في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط نصا لان ذلك القسم في بيان ما لا يحتمل الرخصة مع تحقق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الرخصة لعدم احتماله التعدي من البشر المفضي الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم ولما سبق بكسر اللام والاداء فيه اي في الايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائد وصار غيره اي غير الاعتقاد وهو الاقرار وما تضمنه اي هذا القسم امران فوقه وهو تلف النفس او العضو وجب العمل به اي بالامر الذي هو فوقه وهو صيانة النفس عن التلف والعمل وهو باصله اي باصل الحق بابقاء الحرمة وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه نظير ما ذكرنا مثل اثبات الرخصة في ابقاء العزيمة بالمخمصة كمن اضطر الى تناول الطعام الغير حيث يثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير طعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول ولو صبر كان ماجورا لاتلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين قال الشيخ الامام الى هذا آخر ما يسر الله لي من شرح مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته ووفقني على حقائق تفسير مجملاته فبذلت مجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه والجزت موعودي في تشييد قواعده وتمهيد مبانيه واجتهدت في ايضاح ما استبهم من خفاياه بتنقيح كاشف عن اسرارها وبالغت في افصاح ما استعجم من خباياه

ببيان رافع لاستارها بعد مطالعات طويلة للكتب المصنفة من السلف ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف في طلب ما يزيل الاغفال ويحصل ما يزيح الاشكال وقد كان يختلج في قلبي ويدور في خلدي من قديم الدهر ان اكتب لهذا الكتاب شرحا شافيا ينتفع به المبتدي والمنتهي وكان يثبطني عن ذلك قلة البضاعة ويمنعني عنه عرفاني اني لست من اهل صنعة الصناعة حتى افضى الى قضاء الله وقدره الى ان شرعت في هذا الامر مجاريا لمجاري العلماء والبلغاء فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله واستتم لي هذا الخطب الجسيم بقوته وحوله ووصلت الى ما قصدت بمنه واحسانه ووفيت بما عليه عقدت بجوده وامتنانه فبرز مصنفي هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها ولكنها لا ترى ابهى من الدر والجوهر وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر لاحتوائه على حقائق المعاني الفقهية وانطوائه على دقائق اللطائف الملية والاطلاع على خفيات لم يفطن قبل لمسالكها ومناهجها وابراز عن مبهمات لم يرتقي بمداخلها لمن احاط بما خص فيه من اللطائف الغريبة والنكت الطرائف العجيبة تبين في الخطاب منهاج التحقيق وسهل عليه في تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق هذا واني وان بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح وصرفت همتي الى التوضيح والتصحيح متيقن بان فكري قد يطلع على ما اخفى علي من معنى ادق ووجه اصح وتعبير ارضح ولفظ افصح معترف بان بعض الافاضل من الافراد قد يقف على عثرات ويعثر على زلات فان المتصدي للتصنيف والمتحرز عن الهفوة والزلل في التاليف يحرج عن احاطة القوى والقدر ويعجز عنه كافة البشر الا من اختص بالهداية الى مسالك الرشد والسداد والوقاية عن مهالك الغي والفساد والمتوقع ممن نظر فيه وعثر على علة لا يرتضيه ان يكون عاذرا لا عاذلا ونا ثرا لا خاذلا فيسعى في اصلاح ما عثر عليه من الفساد متجنبا في ذلك طريق التحاسد والعناد راجيا حسن الثواب من الملك العزيز الوهاب واسال الله العظيم الذي شمل احسانه كافة البرايا والرب الكريم الذي عم غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف وعانيت في هذا التاليف موجبا للثناء الجميل في الدنيا وسببا للثواب الجزيل في العقبى وان يحفظنا من اضلال الاراء ويعصمنا من اتباع الاهواء وان يجعل مطمح ابصارنا كمال ذاته ومسرح افكارنا جلال صفاته ونصيبنا من الذاكرين لقسمه والشاكرين لنعمه ويجعل من الحقنا رياض النعم والكرامة ومستراحنا حياض الامن والسلامة بفضله ورحمته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين والحمد لله على التمام والكمال افضل الصلوة

صدق الله العظيم وبلغ رسوله الكريم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
تمت تمام طبت

للشيخ الشبلي رحمه الله

إذا كنتَ في دينِ الهُدى عالمًا
فقدِّمِ الميمَ على اللامِ

قال النبي صلى الله عليه وسلم أمتي في الدنيا يشبهون ثلثة اصناف صنف الذي يشبهون بالملائكة همتهم ذكر وتسبيح وصنف الذي يشبهون الانبياء همتهم الصوم والصلوة والزكوة وصنف الذي يشبهون بالبهائم الاكل والنوم فويل هولاء من الصوف

قال النبي عليه السلام ان في البدن ادوم تسعة الوان لون النار اولها نار الشهوات لا نطفي الا بقلة الاكل وكثرة الصوم والثاني نار الحرص لا نطفي الا بذكر الموت والثالث نار البطن لا نطفي الا باكل الحلال والرابع نار النظر لا نطفي الا بالتفكر والخامس نار اللسان لا نطفي الا بذكر الله تعالى جل جلاله والسادس نار الجهل لا نطفي الا باستماع العلم والسابع نار المعصية لا نطفي الا بذكر القيامة والثامن نار الغفلة لا نطفي الا بذكر عذاب القبر نعوذ بالله والتاسع نار العزم لا يطفي الا بتزويج الحلال صدق رسول الله

مصنف المختصر المسمى بالبزدوي الكبير هو الشيخ الامام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد صاحب الطريقة على مذهب ابي حنيفة ابو العسر ابو الحسن المعروف بفخر الاسلام البزدوي الفقيه الكبير بما وراء النهر اخو القاضي محمد ابي اليسر ذكره صاحب الهداية في الكفاية والوديعة قال الامام السمعاني روى عنه صاحبه ابو المعالي محمد بن نصر بن منصور المدني الخطيب بسمرقند توفي يوم الخميس خامس رجب سنة اثنين وثمانين واربعمائة وحمل تابوته الى سمرقند ودفن بها على باب المسجد وبزدة قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف ومصنف الشرح هذا سو عبد العزيز بن محمد شارح البخاري تفقه على عمه محمد بن محمد البابي الحافظ وغيره واخذ منه شرح البزدوي هذا الكبير والاخسيكثي وهو شرح حسن جدا وشرح الهداية بلغ فيها الى كتاب النكاح المسمى بالتحقيق المنتهية ووصل كتابه هذا الى البلاد في سنة خمس وتسعين وستمائة ودخل بلادنا شرح الاخسيكثي في سنة تسع وستين وستمائة وكان مصنف الكتاب هذا معاصرا الامام حسين الصغناقي صاحب شرح الهداية وتوفي الصغناقي في سنة عشر وسبعمائة وكلاهما قرآ على الماتريدي عن الكردري تلامذ مصنف الهداية رحم الله الجميع لمعرفة العلم

وانما ان المراد بلاد يحيى

ابن اخ عبد الله ... في اصول البزدوي ... التحقيق شرح منتخب ... الاخسيكثي ... الدين ...